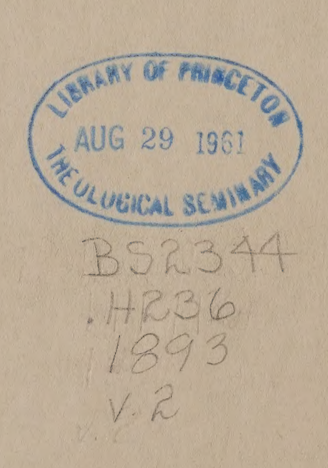






HAND-COMMENTAR

ZUM

NEUEN TESTAMENT

BEARBEITET

VON

PROFESSOR D. H. J. **HOLTZMANN** IN STRASSBURG,
GEH. KIRCHENRATH PROFESSOR D. R. A. **LIPSIUS** IN JENA,
PROFESSOR LIC. **P. W. SCHMIEDEL** IN JENA,
PREDIGER D. H. v. **SODEN** IN BERLIN.

Zweiter Band.

Zweite Abtheilung.

Briefe an die Galater, Römer, Philipper.

Bearbeitet von **R. A. Lipsius.**

Zweite verbesserte Auflage.



FREIBURG I. B. 1892.
AKADEMISCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG VON J. C. B. MOHR
(PAUL SIEBECK).

Druck von C. A. Wagner in Freiburg i. B.

Vorwort zur zweiten Auflage.

Im Vergleiche mit der ersten Auflage hat die zweite wenig durchgreifende Veränderungen erfahren. Ausser einer sorgfältigen Durchsicht der zahlreichen Citate war wenig mehr zu thun als eine Anzahl Berichtigungen im Einzelnen vorzunehmen und die durch Berücksichtigung neu erschienener Schriften erforderlich gewordenen Ergänzungen hinzuzufügen. Dem Wunsche, die Gewährsmänner für die angenommenen oder verworfenen Auslegungen nicht bloss mit Namen, sondern auch mit Angabe ihrer Schriften und der betreffenden Seitenzahlen anzuführen, bin ich insoweit nachgekommen, als es sich um Schriften handelte, die im Literaturverzeichnisse nicht genannt sind. Sonst habe ich wie bisher nur in einzelnen wichtigen Fällen, oder wo ich eine Aenderung meiner eigenen früheren Auslegung zu verzeichnen hatte, Schrift und Seitenzahl citirt. Die Seitenzahlen der benutzten Commentare überall aufzuführen, wird mir wol Niemand zumuthen; aber auch bei anderen bekannten Schriften schien es mir nicht erforderlich. Wer Baur's Paulus, oder Weizsäcker's Apostolisches Zeitalter, oder Ritschl's Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung nachschlagen will, wird die gemeinten Stellen schnell selbst auffinden können; für die grosse Mehrzahl der Leser sind die specielleren Angaben überflüssig, ganz abgesehen von der erheblichen, dadurch bedingten Raumüberschreitung. Zweifel, welche Schriften gemeint sind, können nach den Literaturverzeichnissen nicht wol entstehen. Bei Pfleiderer ist fast überall der Paulinismus, sehr selten das Urchristenthum, bei Holsten je nach dem erklärten Briefe entweder die Auslegung in der Protestantenbibel, oder die betreffende Abhandlung in den Jahrbüchern für protestantische Theologie, nur ausnahmsweise die Schrift zum Evangelium des Paulus und des Petrus, bei Hilgenfeld zum Galaterbriefe der betreffende Commentar, zum Römer- und Philipperbriefe die angeführten Abhandlungen in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie gemeint.

Für die vielfach veränderte Druckeinrichtung bitte ich nicht mich verantwortlich zu machen. Nur die Beseitigung des augenmörderischen Druckes der Einleitungen ist auf meine Anregung erfolgt. Alles Uebrige, wie die Einführung der greulichen griechischen Majuskeln hinter jedem Punkte, die Veränderung verschiedener Sigla (Tdf statt Tisch, Ln statt Lchm, PKZ statt PrK, JpTh statt JprTh u. s. w.), und die andersartige Verwendung bezw. Nichtverwendung von Interpunctionszeichen, dient lediglich der von anderer Seite erstrebten äusseren Uniformität sämmtlicher Bände des Handcommentars. Ich habe mich einfach gefügt, da ich es nicht der Mühe werth hielt, um Kleinigkeiten zu zanken.

Möge der Commentar auch fernerhin dem Verständnisse der paulinischen Briefe und damit unserer evangelischen Kirche förderlich sein. Nicht bloss das theologische System, sondern vor Allem die ganze religiöse Grundanschauung der Reformation hat ja auf dem Evangelium des Paulus sich aufgebaut.

Jena, 18. März 1892.

Der Verfasser.

Inhalt.

Sigla für die biblischen Bücher.

Act = Acta, Apostelgeschichte.
Am = Amos.
Apk = Apokalypse.
Bar = Baruch.
Chr = Chronik.
Cnt = Canticum, hoh. Lied.
Dan = Daniel.
Dtn = Deuteronomium, 5. Moses.
Eph = Epheserbrief.
Esr = Esra.
Est = Esther.
Ex = Exodus, 2. Moses.
Ez = Ezechiel.
Gal = Galaterbrief.
Gen = Genesis, 1. Moses.
Hab = Habakuk.
Hag = Haggai.
Hbr = Hebräerbrief.
Hos = Hosea.
Jak = Jakobusbrief.
Jdc = Judices, Richter.
Jdt = Judith.
Jer = Jeremias.
Jes = Jesaias.
Jo = Joel.
Job = Hiob.
Joh = Johannes (Evangelium u. Briefe).
Jon = Jonas.
Jos = Josua.
JSir = Jesus Siracida.
Jud = Judasbrief.
Koh = Kohelet, Prediger Salomo.
Kol = Kolosserbrief.
Kor = Korintherbriefe.
Lc = Lucas.
Lev = Leviticus, 3. Moses.
Mak = Makkabäer.
Mal = Maleachi.
Mc = Marcus.
Mch = Micha.
Mt = Matthäus.
Na = Nahum.
Neh = Nehemia.
Num = Numeri, 4. Moses.
Ob = Obadja.
Phl = Philipperbrief.
Phm = Philemonbrief.
Prv = Proverbia, Sprüche.
Ps = Psalmen.
Pt = Petrusbriefe.
Reg = Reges, Könige.
Rm = Römerbrief.
Rt = Ruth.
Sach = Sacharja.
Sam = Samuel.
Sap = Sapientia, Weisheit.
Th = Thessalonicherbriefe.
Thr = Threni, Klagelieder.
Tim = Timotheusbriefe.
Tit = Titusbrief.
Tob = Tobias.
Zph = Zephanias.

Sigla für Zeitschriften und Sammelwerke.

BL = Schenkel's Bibel-Lexikon.
JdTh = Jahrb. für deutsche Theologie.
JpTh = Jahrbücher für protestant. Theologie.
PKZ = Protestant. Kirchenzeitung.
StK = Theol. Studien und Kritiken.
ThJ = Tübinger Theolog. Jahrbücher.
ThJB = Theolog. Jahresbericht.
ThT = (Leidener) Theol. Tijdschrift.
ThZ = Tübinger Theol. Zeitschrift.
ZhTh = Zeitschrift für die histor. Theologie.
ZwTh = Hilgenfeld's Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie.

Sigla für vielgebrauchte Namen.

Blj	= Baljon.	Htzm	= Holtzmann.	Tdf	= Tischendorf, N. T. ed. VIII.
Beyschl	= Beyschlag.	Ln	= Lachmann, N. T.	Thol	= Tholuck.
Btm	= Buttmann (neutestamentl. Grammatik).	Lps	= Lipsius.	Vkm	= Volkmar.
Crm	= Cramer.	Lth	= Luther.	Vlt	= Voelter.
dW	= de Wette.	Man	= van Manen.	W-H	= Westcott - Hort, N. T.
Ew	= Ewald.	Mang	= Mangold.	Win	= Winer (neutest. Grammatik ed. VII).
Fr	= Fritzsche.	Mich	= Michelsen.	Ws	= Weiss.
Gr	= Grimm, Lexicon im N. T.	Mr	= Meyer.	Wse	= Weisse.
Hfm	= Hofmann.	Pfl	= Pfleiderer.	Wzs	= Weizsäcker.
Hgf	= Hilgenfeld.	Rck	= Rückert.		
Hst	= Holsten.	Rhw	= Rheinwald.		
		Schm	= P. W. Schmidt.		
		Sff	= Sieffert.		
		St	= Steck.		

Sonstige Abkürzungen.

Ausser ganz allgemein gebräuchlichen Abkürzungen, wie κτλ. = et cetera, und ebenfalls allgemein üblichen Bezeichnungen bekannter Autoren und Schriften, wie Jos. Ant. oder Bell. = Josephus, Antiquitates oder Bellum judaicum; Euseb. KG = Eusebius, Kirchengeschichte; Tertull. = Tertullian; Clem. Alex. = Clemens Alexandrinus; Orig. = Origenes; Iren. = Irenaeus; Philos. = Philosophumena; Lit. Centralbl. = Literarisches Centralblatt u. a. m., viele, die sich von selbst verstehen, wie:

christl., heidenchristl., judenchristl., apost., kath., evang., protest., hebr., jüd., syr., griech., lat., röm., bibl., johann., synopt., paul.

Hierzu kommen noch:

ℵ	= Codex Sinaiticus.	go	= gothische Uebers.	AT	= Altes Testament.
B	= Codex Vaticanus.	sah	= sahidische „	NT	= Neues Testament.
C	= Codex Ephremi.	it	= Itala.	at.	= alttestamentlich.
D	= Codex Claromont.	vg	= Vulgata.	nt.	= neutestamentlich.
F	= Codex Augiens.	fu	= Codex Fuldensis.	Gal	= Galater.
G	= Codex Boernerian.	am	= Codex Amiatinus.	Phil	= Philipper.
K	= Codex Mosquensis.	pesch	= Peschito.	Röm	= Römer.
L	= Codex Angelicus.	Uebers.	= Uebersetzungen.	Cp	= Capitel.
P	= Codex Porfirianus.	al.	= andre Zeugen.	Ausl.	= Ausleger od. Auslegung.
d	= altlat. Uebers. v. D	text.rec.	= textus receptus.	Erkl.	= Erklärung.
f	= „ „ „ F	P	= Paulus.	Verf.	= Verfasser.
g	= „ „ „ G	Tim	= Timotheus.	Einl.	= Einleitung.
syr	= syrische Uebersetz.	LA	= Lesart.	s.	= siehe.
cop	= koptische „	KVV	= Kirchenväter.	vgl.	= vergleiche.
arm	= armenische „	CIgr	= Corpus Inscriptionum graecarum.		
aeth	= aethiopische „				

In *Cursivschrift* ist die wörtliche Uebersetzung gegeben.

Die über der Zeile stehende kleine Ziffer bezeichnet die Ausgabe.

Ein Stern hinter dem Siglum für einen Codex bedeutet die erste Hand (z. B. ℵ*, B*), lateinische Buchstaben a, b, c, oder die Ziffern 2, 3, beziehungsweise zwei oder drei Sterne, bezeichnen die späteren Hände (z. B. $ℵ^a$, $ℵ^b$, $ℵ^c$, B^2, B^3, C**, $C*_*$*).

Literatur.

I. Zum Galaterbrief.

Commentare: Winer, 1821, [4]1859. Paulus, 1831. Usteri, 1833. Rückert, 1833 Matthies, 1833. Schott, 1834. Olshausen (Bibl. Comm. IV), 1835, [2]1844. Sardinoux, 1837 de Wette, II 3, [2]1845. Baumgarten-Crusius, 1845. Hilgenfeld, 1852. Meyer, [4]1862. [7]1886 von Sieffert. Wieseler, 1859. Ewald, Sendsch. d. P., 1857. Hofmann, 1863, [2]1872. Lightfoot, London 1866, [10]1890. Holsten, Protestantenbibel, 1872. Ders., Das Evangelium des Paulus I, 1880 (Gal I Kor). Reuss, La Bible NT III, 1, Paris 1878. Schaff, 1881. Philippi, 1884. Strack und Zöckler, 1888. Jowett, 1856. Ellicot, 1854, [4]1867. Eadie, 1869. Beet, London [5]1885. Baljon, Leiden 1889. Findlay, New-York 1889. Cramer, 1890. Populär: Schmoller (= Lange's Bibelwerk VIII), [3]1875. Wörner, 1882. Göbel, 1887. Schlatter, 1890. Stevens, Hartford Conn., 1890. Katholisch: Windischmann, 1843. Bisping VI, [3]1883. Schäfer, 1890.

Untersuchungen: Hilgenfeld, Zur Vorgeschichte des Gal, ZwTh 1884, 303ff. Volkmar, Paulus von Damaskus bis zum Galaterbr., 1887. A. H. Franke, Die galat. Gegner des P, StK 1882, 133ff. Klostermann, Probleme im Aposteltext, 1883. — Speciell über den Apostelconvent: Lipsius, in BL I, 62ff. Overbeck bei de Wette, Apostelgesch., [4]1870, 236ff. Weizsäcker, JdTh 1873, 191ff. Keim, Aus dem Urchristenthum, 1878, 24ff. Zimmer, Gal u. Apostelgesch., 1882. Holtzmann, ZwTh 1882, 436ff. Pfleiderer, JpTh 1883, 78ff. G. Sommer, Theol. Studien u. Skizzen aus Ostpreussen, I, 4 u. 9, 1887 u. 1889. Voelter, Die Composition der paulin. Hauptbriefe, I, 1890, 128ff. A. H. Franke, StK 1890, 690ff. Hilgenfeld, ZwTh 1891, 205ff. Zur Textkritik: Zimmer, Zur Textkr. d. Gal, ZwTh 1881, 481ff; 1882, 129ff. Corssen, Epistula ad Galatas (lat. Text der Vulg) 1885, und die V 3 aufgeführten Schriften. Ueber Aechtheit und Integrität die zu Gal V 2 u. 3 angeführten Schriften von Bruno Bauer, Pierson und Naber, Loman, Steck, van Manen, Baljon, Weisse u. A., sowie van Staveren, Geloof en Vrijheid 1891, 4 u. 5, 334—366.

II. Zum Römerbrief.

Commentare: Tholuck, 1824, [5]1856. Klee (kath.), 1830. Rückert, 1831, [2]1839 (2 Bde). Reiche, 1833—34. Glöckler, 1834. Köllner, 1834. de Wette, II 1, 1835, [4]1847. Olshausen, III, 1835, [2]1840. Meyer, 1836. [8]1891 von Weiss. C. F. A. Fritzsche, 3 Bde., 1836—43. Nielsen, deutsch von Michelsen, 1843, [2]1856. Baumgarten-Crusius, 1844. Krehl, 1845. Philippi, 1848, [2]1866. Reiche (Commentarius criticus in NT I), 1853. van Hengel, 1854—59. Umbreit, 1856. Ewald (Sendschr. des P), 1857. Th. Schott, 1858. Mehring, Bd. I (Cp. 1—5), 1858. Jatho, 1859. Hofmann, 1868. Lipsius, Protestantenbibel, [2]1872. Volkmar, 1875. Reuss, La Bible NT III, 1, Paris 1878. Godet, 1879, [2]1883, 1890 (2 Bde), deutsch von Wunderlich, 1881—82. Oltramare, 1881—82. J. T. Beck, 1884. Beet (engl.), [5]1885. Otto, 2 Bde 1886, [2]1891. E. Böhmer, 1886. F. Zimmer, 1887. L. Abbot, New-York 1888. Sadler, London 1888. Luthardt (bei Strack und Zöckler), 1888. „Der kleine dW", 1889. Ebrard, 1890. A. Schäfer (kath.), 1891. Populär: Lange und Fay (Lange's Bibelwerk VI), [3]1880. Lorenz, 1884. Münscher (Jahrb. f. Phil. u. Päd.), 1887. Göbel, 1887. Schlatter, 1887, [2]1890. Kleinschmidt, 1888. E. Riggenbach, 1890. Nagel, 1891.

Ueber einzelne Abschnitte des Briefes vgl.: Mehring, Das Sündenregister im Römerbrief (1 18—32), 1854. Matthias, Das 3. Cp. d. Br. an d. Röm., 1857. Stölting, Beitr. z.

Exegese d. paulin. Briefe (Cp. 5), 1869. ROTHE, Neuer Versuch e. Auslegung d. paul. Stelle Rm 5 12—21, 1836. DIETZSCH, Adam und Christus, Rm 5 12 ff, 1871. FRICKE, De mente dogm. loci P. ad Rm 5 12 ff, 1880; Der paul. Grundbegriff der δικαιοσύνη θεοῦ auf Grund von Rm 3 21—26, 1888. WESTPHAL, De ep. P ad Rm cp. VII, Toulouse 1888. BEYSCHLAG, Die paul. Theodicee Rm 9—11, 1868.

Untersuchungen: Ausser den zu Rm I, VII, 2 u. 3 aufgeführten Schriften und Abhandlungen von BAUR, WEIZSÄCKER, BEYSCHLAG, H. SCHULTZ, MANGOLD (Römerbrief 1866 und Römerbrief u. s. gesch. Voraussetz. 1884), LOMAN, PIERSON und NABER, STECK, SCHOLTEN, HILGENFELD, HOLSTEN, SCHOLTEN, STRAATMAN, LUCHT, WEISSE, MICHELSEN, VOELTER, VAN MANEN, HESEDAMM u. A., vgl. noch SEYERLEN, Entsteh. u. erste Schicks. d. Christengem. zu Rom, 1874. HOLSTEN, JpTh 1879, 95 ff 314 ff 680 ff. WIESELER, Zur Gesch. der nt. Schrift und des Urchristenth., 1880. NEUBAUER, Beitr. zur Gesch. der röm. Christengem., 1880. KNEUCKER, Die Anfänge des röm. Christenth., 1881. Jos. LANGEN, Gesch. d. röm. Kirche, 1881. PFLEIDERER, JpTh 1882, 506 ff. GRAFE, Ueber Veranlassung u. Zweck des Römerbr., 1881. LORENZ, Das Lehrsystem im Römerbr., 1884. HOLTZMANN, JpTh 1886, 107 ff u. Einl. ins NT, 1886, 256 ff. HILGENFELD, ZwTh 1892, 296—347. KLOSTERMANN, Correcturen zur bisherigen Erkl. des Römerbr., 1881. HAUSSLEITER, Der Glaube Jesu Christi u. d. christl. Glaube, 1891.

III. Zum Philipperbrief.

Commentare: von RHEINWALD, 1827. FLATT, 1829. MATTHIES, 1835. VAN HENGEL, 1838. HÖLEMANN, 1839. RILLIET, 1841. DE WETTE (Exeget. Hdbch. II 4), ²1847. MEYER (Comm. z. NT IX 1), ¹1847, ⁵1886 (von FRANKE). BAUMGARTEN-CRUSIUS, 1848. WIESINGER (in OLSHAUSEN's Bibl. Comm. V), 1850. EWALD (Sendschr. des Ap. P), 1857. JATHO, 1857. WEISS, 1859. J. B. LIGHTFOOT, ¹1868, ⁶1881. HOFMANN, 1871. REUSS (La Bible III 2), 1878. EADIE, 1884. GODET (engl.; Expositor 1887). ELLICOT, ⁵1888. STRACK u. ZÖCKLER IV, 1888. SADLER, London 1889. MOULE, London 1889. BEET, London 1890. EXELL, London 1890. KER, Edinburgh u. London 1891. BISPING, ²1866 (katholisch). Populär sind die Bearbeitungen von SCHENKEL (in LANGE's Bibelwerk IX), ²1867. BRAUNE (ebendas.), ²1875. VAUGHAN, 1882. VON SODEN, 1890.

Untersuchungen: s. die zu Phl V 2 u. 3 genannten Arbeiten von BAUR, PLANCK, KÖSTLIN, VOLKMAR, HOLSTEN, HOEKSTRA, P. W. SCHMIDT, WEISSE, HAUSRATH, VOELTER u. A.

IV. Zu allen drei Briefen.

Die Uebersetzung des NT von WEIZSÄCKER, ³ ⁴1888. Die Einleitungen ins NT von HOLTZMANN, 1885, ³1892. HILGENFELD, 1875. BLEEK-MANGOLD, 1875. WEISS, 1886, ²1889. LAURENT, Neutest. Studien, 1866. Zur Geschichte des Paulus und seiner Briefe: BAUR, Paulus 1845, ²1866. HAUSRATH, Neutestamentliche Zeitgeschichte ²III, 1875; Paulus, 1865, ²1872. SABATIER, L'apôtre Paul 1870, ²1882. PFLEIDERER, Urchristenthum, 1887. WEIZSÄCKER, Das apostolische Zeitalter, 1886, ²1891. Ferner über den paul. Lehrbegriff: USTERI, Der paul. Lehrbegriff, ⁴1832. DÄHNE, Der paul. Lehrbegr., 1832. LIPSIUS, Die paul. Rechtfertigungslehre, 1853. ERNESTI, Ursprung der Sünde nach paul. Lehrbegriff, 1862; Die Ethik des Apostels Paulus, ³1880. PFLEIDERER, Paulinismus 1873, ²1890. LÜDEMANN, Die Anthropologie des Apostels Paulus, 1872. HOLSTEN, Zum Evangelium des Paulus u. des Petrus, 1868. RITSCHL, Die christl. Lehre v. d. Rechtfertigung und Versöhnung Bd. II, 1874, ²1882, ³1890. WEISS, Biblische Theologie, ⁵1888.

Der Brief an die Galater.

Einleitung.

I. Die galatischen Gemeinden. 1. Γαλάται, Gallier, ursprünglich Bezeichnung der Kelten überhaupt (Strabo geogr. IV 1 14 p. 189; Pausan. I 3 5), welche bald nach Anfang des 3. Jahrh. v. Chr. Makedonien, Thrakien und das mittlere Kleinasien überfluthet hatten, wird allmählich gemeinsamer Name für drei seit Ende des 3. Jahrh. im nordöstlichen Phrygien angesiedelte keltische Stämme, die Tektosagen, Trokmer und Tolistobojer. König Nikomedes von Bithynien hatte ihnen zum Danke für geleistete Söldnerdienste einen ausgedehnten Landstrich zum Wohnsitz angewiesen, welchen Attalos von Pergamon später (um 240 v. Chr.) auf die Gegenden am Flusse Halys mit den Städten Ankyra, Pessinus und Tavium (Strabo XII 5 p. 567; Ptolem. geogr. V 3; Plin. hist. nat. V 32) beschränkte. Auf diese ging seitdem der Name Galatien (lat. Galaticus) über. Im Jahre 189 wurden die Galater von den Römern unterworfen, behielten aber bis zum Jahre 26 v. Chr. ihre eignen Fürsten und ein ziemliches Maass von bürgerlicher Freiheit. Das durch die Gunst des Augustus bedeutend erweiterte Gebiet des letzten einheimischen Herrschers Amyntas wurde nach seinem Tode zur römischen Provinz gemacht, und einem Proprätor zur Verwaltung übergeben, der in Ankyra seinen Sitz nahm. Diese Provinz Galatia umfasste ausser dem eigentlichen Galaticus noch die Landschaften Pisidien, Isaurien, Theile von Lykaonien und Phrygien (Dio Cass. LI 2 LIII 26; Appian bell. civ. V p. 715; Strabo XII 5 p. 567ff XII 8 14 p. 577 XIV 5 p. 671). Die Galater behielten auch unter der unmittelbaren Herrschaft der Römer ihre eigene Gauverfassung und hielten von Zeit zu Zeit grosse Volksversammlungen im Eichenhain, in welchen Recht gesprochen wurde (Strabo XII 5 p. 567). Im Verkehre mit den unter ihnen wohnenden griechischen Völkerschaften hatten sie das Griechische erlernt, welches in der Zeit des Paulus, wie es scheint, in den Städten allgemein gesprochen wurde, wenn sich auch die alte keltische Volkssprache daneben bis zu der Zeit des Hieronymus erhielt (Pausan. X 36 1; Lucian Alex. 51; Hieronym. prolog. in lib. II comm. in Gal.). Auf diese Mischung keltischer und griechischer Elemente weist auch der später neben Galatien gebräuchliche Name Gallograecia hin (Pausan. I 4 8). Dass die Galater keine Kelten, sondern Germanen gewesen seien, hat man aus der Notiz des Hieronymus (a. a. O.), sie hätten dieselbe Sprache gesprochen wie die Treverer um Trier, mit Unrecht gefolgert. Nach den neuesten philologischen Untersuchungen steht der keltische Ursprung der erhaltenen Sprachreste fest (vgl. W. Grimm, StK 1876, 199ff; G. Hertzberg, ebendas. 1878, 525ff. Die Gegengründe von

Wieseler, Die deutsche Nationalität der kleinasiat. Galater 1877 und Zur Geschichte der kleinasiat. Galater 1879 können dieses Ergebniss nicht ändern). Die Religion der Galater war bis zu der Zeit ihrer Bekehrung zum Christenthum die altkeltische Naturreligion (Zeuss, Die Deutschen und ihre Nachbarstämme 32 ff), neben welcher sich der altphrygische Cultus der Kybele (mit dem Tempel in Pessinus) und die Verehrung der griechischen Götter erhalten hatte. Theilweise war auch eine Mischung keltischer und griechischer Göttergestalten eingetreten, wie die Spiele zu Ehren des Asklepios, die man in Ankyra feierte und die grosse Bildsäule des Zeus in Tavium beweisen (Strabo XII 5 p. 567, vgl. Plutarch. vit. mulier. p. 257). Auch der römische Kaisercultus hatte bei den Galatern Eingang gefunden: in Ankyra war ein Tempel des Augustus und der Roma errichtet worden, in welchem vornehme Galater Priesterdienst übten. Dass es auch viele Juden in Galatien gab, kann schon aus dem Umstande erschlossen werden, dass Pessinus, die Hauptstadt der Tolistobojer, von Strabo „das Emporium in jenen Gegenden" genannt wird, und dass Ankyra, die Hauptstadt der Tektosagen, sowie Tavium, die Hauptstadt der Trokmer, an der grossen Handelsstrasse lagen, welche von Byzanz nach Armenien, Syrien und Parthien führte, wird aber überdies durch die auf den in Galatien gefundenen Inschriften vorkommenden jüdischen Namen (CI gr. III nr. 4129 4045 4074 4088 4092) bestätigt. Dagegen darf man sich hierfür nicht auf die Stelle Jos. Ant. XVI 6 2 berufen, nach welcher ein Edict des Kaisers Augustus zu Gunsten der Juden zu Ankyra aufgestellt worden sei. Denn die (zweifelhafte) Aechtheit des Edicts einmal vorausgesetzt, so ist dasselbe an das κοινὸν τῆς Ἀσίας ἐν Ἀγκύρῃ gerichtet; es ist also nicht Ankyra in Galatien, sondern die gleichnamige phrygische Stadt Ἄγκυρα τῆς Ἀβαείτιδος am Flusse Mekestos in der Nähe von Blaudos unweit der lydischen Gränze gemeint, welche Stadt damals wirklich zur Provinz Asien gehörte (Strabo XII 5 p. 567 576).

2. Die Apostelgeschichte berichtet, dass Paulus auf seiner sog. zweiten Missionsreise, nachdem er die früher gestifteten Gemeinden in Syrien, Kilikien und Lykaonien gemeinschaftlich mit Silas besucht, Phrygien und Galatien (τὴν Φρυγίαν καὶ τὴν Γαλατικὴν χώραν) durchwandert habe, und von da nach Mysien und Troas gekommen sei (Act 16 6 ff). Einer Gemeindegründung in Galatien wird nicht ausdrücklich gedacht; wohl aber lesen wir in dem Berichte über die dritte Missionsreise des Apostels, er sei von Antiochia aus (zum zweiten Male) nach dem galatischen Lande und nach Phrygien gekommen und habe „alle Jünger im Glauben gestärkt" (Act 18 23). Nachdem er die oberen Gegenden (τὰ ἀνωτερικὰ μέρη) durchzogen hat, kommt er darauf nach Ephesos zu längerem Aufenthalte (Act 19 1). Hiernach müssen die galatischen Gemeinden auf der zweiten Missionsreise des Paulus gestiftet sein. Die Angaben der Apostelgeschichte lassen keinen Zweifel darüber, dass unter der Γαλατικὴ χώρα der eigentliche Galaticus gemeint sei; und hiermit stimmt völlig überein, dass Paulus die Gründung der dortigen Gemeinden als sein persönliches Werk betrachtet, ohne eines Mitstifters derselben zu gedenken (Gal 1 6 8 3 1—3 4 12—20). Dem gegenüber wird heute von vielen Gelehrten die Meinung vertreten, dass unter den galatischen Gemeinden vielmehr die Gemeinden in Lykaonien, speciell in Ikonion, Lystra, Derbe und Umgegend gemeint seien, welche Paulus in Gemeinschaft mit Barnabas auf seiner ersten Missionsreise (Act 14 1—26) gegründet

und auf der zweiten Missionsreise, bevor er nach dem eigentlichen Galaticus kam, wieder besucht hatte (Act 16 1—5). Für diese nach älteren Vorgängern (MYNSTER, NIEMEYER, PAULUS, BÖTTGER, ULRICH, THIERSCH), neuerdings besonders von PERROT (de Galatia provincia Rom. 43ff), RENAN (Paulus, deutsche Ausg. 93ff), HAUSRATH (Paulus [2] 216ff 261ff Neutest. Zeitgeschichte [2] III 135 f), WENDT (Comm. zu Act [5] 341; jetzt nicht mehr), JACOBSEN (Die Quellen der Apostelgesch. 17), WEIZSÄCKER (JdTh 1876, 606ff; Apostol. Zeitalter 236ff), PFLEIDERER (Urchristenthum 57ff) vertretene Meinung werden folgende Gründe geltend gemacht. 1) Paulus pflegt bei seinen Bezeichnungen der von ihm durchreisten Länder die römischen Provinznamen zu gebrauchen, nicht die alten Namen der Landschaften; Lykaonien aber, von dessen Missionirung die Apostelgeschichte eingehend berichtet, gehörte zur Provinz Galatien. 2) Der Apostel bedient sich in seinem Verkehre mit den Galatern der griechischen Sprache und scheint sie auch Gal 3 28 als Griechen zu bezeichnen, während die Galater keltisch sprachen. 3) Er erwähnt Gal 2 1 13 den Barnabas als eine den Lesern bekannte Persönlichkeit: dieser aber war wol den Lykaoniern, an deren Bekehrung er mitgewirkt, nicht aber den Galatern von Angesicht bekannt. 4) In der Namensliste der Reisebegleiter des Paulus Act 20 4, welche die in sämmtlichen Missionsgebieten des Apostels gesammelte Collecte in Jerusalem überbringen sollten, werden ausser den Abgeordneten aus Makedonien und Asia Provincia nur die beiden Lykaonier Gajus aus Derbe und Timotheus, aber keine Galater erwähnt. 5) Von der Gründung der so wichtigen Gemeinden Galatiens ist in der Apostelgeschichte keine Spur erhalten. 6) Das Vordringen judaistischer Sendlinge in das galatische Gebirgsland ist eben so unwahrscheinlich, als ihr Auftreten in Lykaonien erklärlich ist. 7) Als Paulus zum zweiten Male nach Galatien kam (Act 18 23) wäre er, wenn darunter der Galaticus gemeint wäre, damals nicht zwei Mal (vgl. Gal 2 1), sondern schon drei Mal in Jerusalem gewesen. 8) Nach Gal 2 3—5 bewegte sich der Streit um die Beschneidung, welchen Paulus in Jerusalem ausfechten musste, gerade um die galatischen Gemeinden (ἵνα ἡ ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου διαμείνῃ πρὸς ὑμᾶς), während Paulus damals noch gar nicht nach dem Galaticus gekommen war. Aber zu 1: der Sprachgebrauch des Paulus ergibt nur die Möglichkeit, dass unter den Galatern a u c h die Lykaonier gemeint sein können, beweist aber nicht, dass letztere gemeint sein müssen. Es ist aber nicht nachgewiesen, dass die Lykaonier ohne Weiteres als Γαλάται bezeichnet werden konnten. Hierzu kommt, dass die sonst von Paulus gebrauchten Provinznamen entweder den Ländernamen entsprechen (wie Judäa, Kilikien, Makedonien, wohl auch Achaja, da Paulus darunter in Wirklichkeit doch nur den Peloponnesos meint, in welchem die von ihm gestifteten achaischen Gemeinden Korinth und Kenchreä lagen), oder sich längst auch im populären Sprachgebrauche eingebürgert hatten (wie Asien), während letzteres von dem officiellen Provinznamen Galatien nicht nachweisbar ist (Belege bei SFF, Einl. 9 f). Zu 2: schon oben wurde darauf hingewiesen, dass die Galater, namentlich in den Städten, griechisch verstanden und sprachen: überdies war die heidnische Bevölkerung jener Städte gemischter Nationalität und es wird nicht behauptet, dass die von Paulus bekehrten galatischen Christen sämmtlich Kelten waren. Gegen die Berufung auf Gal 3 28 aber gilt, dass die Lyka-

onier ebensowenig wie die Kelten und Phrygier Galatiens Nationalhellenen waren. Zu 3: dass Barnabas die galatischen Gemeinden mitgestiftet habe, wird durch die Andeutungen des Briefes über die Gemeindegründung eher ausgeschlossen als begünstigt; übrigens wird er auch I Kor 9 6 als eine den Lesern bekannte Persönlichkeit erwähnt, obwol ihn die Korinther nicht von Angesicht kannten. Zu 4: wir wissen nicht, ob Paulus, der schon früher eine Sammlung der Galater nach Jerusalem befördert hatte (Gal 2 10), damals von Neuem dort gesammelt hatte. Aus I Kor 16 1 ist dies nicht erweislich, II Kor 8 1 wird nur die Sammlung in Makedonien, II Kor 9 4 nur die Reise der makedonischen Abgesandten, an welche wol auch II Kor 8 23 zu denken ist, II Kor 9 2 Rm 15 26 nur die Sammlung in Makedonien und Achaja erwähnt. Auch haben wir gar keine Bürgschaft, dass die Liste Act 20 4 vollständig ist (die Abgesandten der Korinther werden nicht erwähnt, obwol ihre Abordnung schon I Kor 16 3 bestimmt war und an dem Zustandekommen der korinthischen Sammlung nach Rm 15 26 nicht zu zweifeln ist; auch aus Philippi werden keine Abgeordnete genannt). Timotheus war ohnehin der stete Reisebegleiter des Paulus, also schwerlich der Gesandte der Lykaonier in der Collectensache; ob Gajus von Derbe in dieser Eigenschaft den Apostel begleitete, ist möglich, aber ungewiss. Zu 5: die Apostelgeschichte erwähnt ja wirklich die Gründung der Gemeinden im Galaticus, denn die Γαλατικὴ χώρα Act 18 23 kann nur dieselbe sein wie die Act 16 6 genannte; der Versuch aber, die Notiz Act 16 6 auf das vorher (Act 16 1—5) Gesagte zurückzubeziehen, scheitert schon an der richtigen LA διῆλθον statt διελθόντες. Von den inneren Verhältnissen der lykaonischen Gemeinden berichtet aber die Apostelgeschichte ebensowenig als von denen der galatischen. Zu 6: die galatischen Städte Ankyra und Tavium (das alte Gordium) lagen an einer der frequentesten Handels- und Verkehrsstrassen jener Zeit; ebenso war Pessinus ein bedeutender Handelsplatz (s. o.), wohin auch die Juden nachweislich den Weg fanden, während umgekehrt die lykaonischen Städte von Perge aus nur auf schwierigen Wegen zu erreichen, vom Verkehre abgelegen und wenig von Juden aufgesucht waren (Renan, a. a. O. 79 86ff). Zu 7: die Stelle Gal 2 1 besagt nur, dass Paulus in den 14 seit seiner Bekehrung bis zum Apostelconvent verstrichenen Jahren ein einziges Mal in Jerusalem gewesen sei. Ueberdies aber ist die Act 18 21f gemeldete Reise des Paulus nach Jerusalem, die allerdings vor die Abfassung unseres Briefes fallen würde, auch aus anderweiten Gründen sehr zweifelhaft. Nach Act 11 30 wäre Paulus sogar schon vor der zweiten Missionsreise zwei Mal in Jerusalem gewesen, was mit Gal 2 1 keinesfalls sich vereinbaren lässt, auch wenn man unter den Galatern die Lykaonier versteht. Zu 8: die Deutung des ὑμᾶς Gal 2 5 auf die Galater speciell, statt auf die heidenchristlichen Gemeinden des Paulus überhaupt, ist mindestens unerweislich; unter der Voraussetzung aber, dass die Gal 2 1—10 Act 15 berichteten Vorgänge speciell durch die judaistischen Versuche, den Lesern des Galaterbriefes die Beschneidung aufzudrängen, veranlasst worden seien, wird der ganze Brief unverständlich. Denn die Art, wie Paulus Gal 2 1ff von den Vorgängen in Jerusalem berichtet, setzt voraus, dass er den Galatern etwas für sie Neues erzählt, was undenkbar ist, wenn sich der ganze Streit um die galatischen Gemeinden bewegte. In der Zwischenzeit war ja Paulus, wie sich zeigen wird, noch einmal in Galatien gewesen; er musste also

von jenen Vorgängen reden, zumal wenn er schon bei seiner zweiten Anwesenheit judaistische Gegner zu bekämpfen hatte. Nun hat er sich aber auch bei seiner zweiten Anwesenheit offenbar noch nicht zu Mittheilungen über jene Dinge veranlasst gesehen. Vgl. Rückert, Magazin f. Exegese, I 97ff; Anger, de ratione temp. 132ff; Grimm, StK 1876, 199ff; Hilgenfeld, Einl. ins NT 250ff; Holsten, Ev. des Paulus 35ff; Sff, Einl. 6 ff.

3. Hiernach behält es sein Bewenden bei der älteren Annahme, dass unter den Galatern die Bewohner der Landschaft Galatien gemeint sind. Die Gemeindegründung fällt also in die zweite Missionsreise (Act 16 6), der zweite Besuch des Apostels in Galatien, um die Neubekehrten im Glauben zu stärken, in die dritte Missionsreise (Act 18 23). Nach Gal 4 13 wäre der längere Aufenthalt in Galatien, welcher zur Stiftung der dortigen Gemeinden führte, durch eine Erkrankung des Apostels veranlasst worden (δι᾽ ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς εὐηγγελισάμην ὑμῖν τὸ πρότερον). Ueber die Ortschaften, in welchen Paulus Gemeinden gründete, ist ebensowenig etwas bekannt als über die Anzahl der letzteren: der Brief ist an eine Mehrzahl von Gemeinden adressirt (Gal 1 2 ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Γαλατίας, vgl. 3 1), und überall wo sonst im NT der galatischen Christen gedacht wird, geschieht dies ohne Angabe der einzelnen Orte, an denen sie wohnen (I Kor 16 1 Act 16 6 18 23 I Pt 1 1 II Tim 4 10).

4. Die galatischen Gemeinden bestanden, wo nicht ganz ausschliesslich, so jedenfalls zum bei Weitem überwiegenden Theile aus Heidenchristen. Ausdrücklich wird dies 4 8 ausgesprochen: ἀλλὰ τότε μὲν οὐκ εἰδότες θεὸν ἐδουλεύσατε τοῖς φύσει μὴ οὖσι θεοῖς. Sie sind Leute, die sich erst noch beschneiden lassen wollen (5 2), oder die von Anderen erst dazu beredet werden (6 12). Dieser Thatbestand wird weiter durch den ganzen Inhalt des Briefes bestätigt. Erst nachdem die Galater von Paulus bekehrt sind, kommen judaistische Sendlinge zu ihnen, die ihnen die Beschneidung und die jüdischen Festfeier aufreden wollen. Alle diese jüdischen Gesetzesbestimmungen erscheinen als etwas Neues, wovon die Galater bisher noch gar nicht berührt worden sind, was vielmehr erst von aussen her an sie herangebracht wird (vgl. 3 3 4 8—11 17 21 5 2—12 6 12 13). Gesetzt also auch, dass dem Paulus bei seinem Aufenthalte in den galatischen Städten die Bekehrung einzelner Juden gelungen sei, so können dieselben höchstens ein verschwindendes Bruchtheil gebildet haben, welches auf die Gestaltung der Gemeindeverhältnisse keinen irgend wahrnehmbaren Einfluss geübt hat. Dem gegenüber kann die Berufung auf Stellen wie 3 13f 23—25 4 3 5 21 nichts beweisen. Die Widerlegung der ὑπὸ νόμον θέλοντες εἶναι aus dem Gesetz 4 21—31 spricht nicht für, sondern gegen judenchristliche Leser; nicht einmal eine regelmässige Verlesung des AT bei den gemeinsamen Gottesdiensten, so wahrscheinlich sie auch an sich ist, und so sehr sie auch den Anschauungen des Paulus, dem das AT als göttliche Offenbarungsurkunde gilt, entspricht, lässt sich aus der Frage 4 21 τὸν νόμον οὐκ ἀκούετε ableiten (s. zur Stelle). Bewiesen ist hiermit nur was auch sonst feststeht, dass Paulus sich seinen heidenchristlichen Lesern gegenüber auf die Autorität des AT beruft (vgl. 3 6 8 10 11 12 13 16 5 14). Aus der rabbinischen Beweisführung 4 21—31 auf rabbinisch gebildete Leser zu schliessen, ist vollends unberechtigt. Am scheinbarsten ist noch die Stelle 3 13 Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρας τοῦ νόμου, γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα. Aber gerade die folgenden Worte 14 ἵνα εἰς τὰ ἔθνη ἡ εὐλογία τοῦ Ἀβραὰμ γένηται ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ schliessen die Deutung auf judenchristliche Leser

aus; denn die ἡμεῖς werden hier ausdrücklich von den ἔθνη unterschieden: mit ἡμεῖς redet Paulus aus seinem nationaljüdischen Bewusstsein heraus, während τὰ ἔθνη sich auf seine galatischen Leser bezieht. Aus demselben jüdischen Bewusstsein heraus sind die Worte 3 22—24 geredet; 22 spricht ein Urtheil der heiligen Schrift über den Zustand der gesammten vorchristlichen Menschheit aus; 23 und 24 beziehen sich die Worte ὑπὸ νόμον ἐφρουρούμεθα, ὁ νόμος παιδαγωγὸς ἡμῶν γέγονεν εἰς Χριστόν, οὐκέτι ὑπὸ παιδαγωγόν ἐσμεν wieder auf die ehemaligen Juden, denen 26 mit πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἐστε wieder die heidenchristlichen Leser gegenübertreten, worauf dann 28 das Schlussurtheil folgt οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην. Ebenso wird 4 3, wo Paulus den Zustand der Juden unter dem Gesetz und der Heiden unter den falschen Göttern unter den absichtlich so allgemein als möglich gewählten Gesammtbegriff eines Geknechtetseins unter die στοιχεῖα τοῦ κόσμου zusammenfasst, zuerst ἡμεῖς (wir Gläubigen ohne Unterschied) gebraucht, um alsbald wieder 5 τοὺς ὑπὸ νόμον in dritter Person als das nächste Object der Loskaufung durch Christi Tod, dann aber sofort als weiteren Zweck dieser Loskaufung die allgemeine Einsetzung der Gläubigen in den Sohnesstand zu bezeichnen (ἵνα . . . ἀπολάβωμεν erste Person plur.), worauf es dann 6 folgerichtig heisst ὅτι δέ ἐστε υἱοί, und gleich nachher 8 so ausdrücklich wie möglich des früheren Heidenthums der Leser gedacht wird.

II. Veranlassung, Zweck, Inhalt des Briefes. 1. Die erste Missionspredigt des Apostels. Wie gross die Anzahl der bei dem ersten Besuche des Paulus in Galatien gestifteten Gemeinden gewesen ist, wissen wir nicht. Dass es ihm aber in verhältnissmässig kurzer Frist gelungen ist, eine Mehrheit von Gemeinden ins Leben zu rufen, während anderwärts die Gründung einer einzigen Gemeinde Jahre lange Arbeit kostete, bezeugt die religiöse Empfänglichkeit, welche die Galater ihm entgegenbrachten. Paulus spricht es selbst aus, dass die Galater ihn wie einen Engel Gottes, ja wie den Messias Jesus selbst aufgenommen haben (4 14), dass sie trotz der abschreckenden Krankheit, an welcher er litt, sich selig priesen über sein Kommen (4 15), ja dass sie gern das Theuerste für ihn hingegeben hätten, wenn sie vermocht hätten, ihm dadurch Heilung zu bringen (4 15). Ueber die Art und Weise seiner ersten Verkündigung ist nichts überliefert, ausser was sich aus unserem Briefe selbst erschliessen lässt. Darnach scheint Paulus damals die Streitfragen, die zwischen ihm und den Judenchristen obwalteten, noch gar nicht näher berührt zu haben. Er begnügte sich, sie von der Knechtschaft unter dem Dienste der falschen Götter zum Glauben an den Einen wahren Gott zu führen, der durch die Sendung seines Sohnes auch sie zur Freiheit und zur Miterbschaft des demnächst bevorstehenden Gottesreichs und seiner Herrlichkeit berufen habe (4 6—11): vor Allem hatte er ihnen Jesum Christum als den Gekreuzigten vor die Augen gemalt (3 1), der durch seinen Liebestod auch sie von der Knechtschaft unter den falschen Götzen und von der Macht der Sünde erlöst und ihnen seinen Geist verheissen habe als den Bürgen ihrer Kindschaft beim Vater, als die Kraft eines neuen heiligen Lebens (4 5f vgl. 3 2f 14). Auch den Auferstandenen wird er ihnen gepredigt, wird von seinen wunderbaren Erscheinungen im himmlischen Lichtglanze, deren eine auch ihn, den früheren Verfolger der Gemeinde, bekehrt habe (1 13—16), zu ihnen geredet, und die Mittheilung des Geistes Gottes auf die Wirksamkeit dieses Auferstandenen zurückgeführt haben. Als Bedingung der Theilnahme an allen diesen Seg-

nungen hatte er den Glauben (3 2 5) und die Taufe auf seinen Namen hingestellt, durch welche sie in die Gemeinschaft des Gekreuzigten und Auferstandenen treten (3 27). Von dem Erfolge dieser Predigt bezeugt er selbst, dass auch die Galater den Geist Gottes empfangen und von der Kraft dieses Geistes Erfahrung gemacht haben (3 2—5). Auch die Wunderwirkungen blieben bei ihnen nicht aus (3 5). Mit dem neuen heiligen Leben hatten sie wenigstens einen Anfang gemacht; doch wird der Apostel wol schon bei seiner ersten Anwesenheit ernstlich darauf hingewiesen haben, dass die neue Freiheit nicht zum Anlasse dienen dürfe für das Fleisch und dass die, welche den Lüsten des Fleisches fröhnen, das Reich Gottes nicht erben können (5 13 21). 2. Der zweite Besuch des Paulus in Galatien. Dass der Apostel vor der Abfassung seines Briefes ein zweites Mal in Galatien gewesen ist, geht aus mehreren Stellen deutlich hervor. Ausdrücklich unterscheidet er seine frühere Predigt in Galatien von einer späteren (4 13 εὐηγγελισάμην ὑμῖν τὸ πρότερον). Die Worte ferner 1 9 ὡς προειρήκαμεν καὶ ἄρτι πάλιν λέγω· εἴ τις ὑμᾶς εὐαγγελίζεται παρ᾽ ὃ παρελάβετε, ἀνάθεμα ἔστω können sich unmöglich auf die erste Anwesenheit des Apostels zurückbeziehen, bei welcher zu einer so ernsten Warnung noch gar kein Anlass war. Ebenso können sich die Worte 5 3 nur auf eine frühere, mündliche Erklärung zurückbeziehen, die ebenfalls erst bei seinem zweiten Besuche geschichtlich verständlich wird: μαρτύρομαι δὲ πάλιν παντὶ ἀνθρώπῳ περιτεμνομένῳ, ὅτι ὀφειλέτης ἐστὶν ὅλον τὸν νόμον ποιῆσαι. Auch die ernste Warnung 5 21 könnte möglicher Weise bei seiner Anwesenheit an die Galater gerichtet worden sein (ἃ προλέγω ὑμῖν καθὼς καὶ προεῖπον), und aus den warmen Worten, mit denen Paulus den herzlichen Empfang schildert, den er das erste Mal von Seiten der Galater gefunden habe (4 13—15), kann man schliessen, dass sein zweiter Aufenthalt in ihrer Mitte ihm keinen Anlass zu so ungetrübter Freude geboten habe. Wenigstens wenn auch nicht sofort damals, so doch bald nachher konnte er die Galater fragen, ob er denn ihr Feind geworden sei, dadurch, dass er ihnen die Wahrheit sagte (4 16), nämlich gegenüber den Verkehrern des Evangeliums, vor denen er bei seiner zweiten Anwesenheit zu warnen Ursache fand. Wenn sich auch das schmerzliche Wort, dass die Galater sich so schnell zu einem anderen Evangelium abgewendet hätten (1 6), nicht au die Zwischenzeit zwischen seiner ersten und zweiten Anwesenheit beziehen kann, so hatte sich doch in Galatien vieles in ungünstiger Weise verändert. Jenes „andere Evangelium", d. h. die Gesetzespredigt, war auch in Galatien von judaistischen Eiferern verkündigt, die Forderung sich beschneiden zu lassen, war erhoben worden; das Verhältniss des Apostels zu seinen Gemeinden war nicht mehr ungetrübt. Gleichwol war es ihm gelungen, durch sein ernstes väterliches Wort die drohende Gefahr noch einmal zu beschwören (4 18 vgl. 5 7); er durfte hoffen, die Galater in dem Glauben und in der Freiheit, die er ihnen gepredigt, wieder befestigt zu haben. 3. Das Auftreten der judaistischen Gegner nach der Abreise des Paulus. Die Hoffnung des Apostels hatte ihn getäuscht. Kaum hatte er den Rücken gewendet, so bearbeiteten die judaistischen Sendlinge die galatischen Gemeinden aufs Neue, wie es scheint, durch eine angesehene Persönlichkeit aus Jerusalem unterstützt, die Paulus recht gut kennt, wenn er sie auch nicht nennt (s. zu 5 7 10). Diesmal war der Erfolg ein so rascher, dass die Galater auf dem Punkte stehen, sich von Paulus und seinem Evangelium völlig abzuwenden (1 6 3 1 4 9—11 5 7—12). Sie haben sich zur jüdischen Festfeier be-

stimmen lassen und beobachten Tage, Monate, Festzeiten und Jahre (4 10), sie sind sogar, wenigstens theilweise geneigt, die Beschneidung an sich vollziehen zu lassen (5 2—6), und ihr früheres herzliches Vertrauen zu Paulus ist erschüttert (4 16). Die eingedrungenen Sendlinge haben den Galatern ein „anderes Evangelium“ gebracht (1 6f); sie verlangen Unterwerfung unter das mosaische Gesetz und Beobachtung der in demselben vorgeschriebenen Werke als Bedingung der messianischen Seligkeit (3 2 5 4 vgl. 4 21), sie predigen die Gerechtigkeit aus dem Gesetz (3 1—13 5 4), ja sie stellen die gesetzesfreie Predigt des Paulus in das ungünstigste Licht, indem sie dem Apostel vorwerfen, er predige ja selbst die Beschneidung (5 11), sei ihnen also an der Seligkeit hinderlich, wenn er sie ihnen gleichwol erlasse; ja er habe ihnen die Vortheile der Beschneidung nicht gegönnt (vgl. 4 16). Ihren Hauptangriff richten sie aber auf die persönliche Autorität des Heidenapostels. Aus der Art der Selbstvertheidigung des Paulus lässt sich ein klares Bild von der Art des Angriffs gewinnen. Paulus, sagen sie, sei kein Apostel, sondern nur ein untergeordneter Mitarbeiter und Gehilfe. Seine ganze Vollmacht, unter den Heiden zu predigen, hat er erst in Jerusalem geholt (vgl. 1 1 11f 19f 22 2 1—10). Wo also sein Evangelium von der Predigt der ächten Messiasjünger abweicht, so hat nicht seine, sondern ihre Autorität zu gelten: sie sind „die hochgeltenden Apostel“, die „Säulen der Gemeinde“, die am besten wissen müssen, was der Messias wirklich gelehrt. Wenn ihnen gegenüber Paulus sein Ansehen geltend machen will, so ist zu erwidern, dass er überhaupt zum Apostelamte gar nicht wie die älteren Apostel berufen ist. Er hat ja nicht wie sie noch persönlich mit dem Messias verkehrt, ist nicht wie jene persönlich zu seinem Jünger berufen worden (vgl. 2 6). Die älteren Apostel aber wissen nichts von einer bedingungslosen Zulassung der Heiden zum Messiasreich. Auch sie freilich wollen die Bekehrung der Heiden, aber auf dem ordnungsmässigen Wege, durch Aufnahme derselben in die israelitische Volksgemeinde. Dem Volke Israel, dem Samen Abrahams, sind die Verheissungen Gottes gegeben (vgl. 3 6—9 16); aus seiner Mitte ist der Messias hervorgegangen, und wird bei seiner baldigen herrlichen Wiederkunft das Volk in den Besitz der verheissenen Seligkeit einsetzen. Wollen also die Heiden Antheil haben an dieser Seligkeit, so reicht es nicht aus, an den Messias zu glauben; sie müssen auch durch förmliche Uebernahme der Verpflichtungen des für Israel gegebenen Gesetzes in die Volksgemeinde eintreten, für welche der Messias gekommen ist. Nur durch die Beobachtung des Gesetzes werde jene Gerechtigkeit vor Gott gewonnen, welche im Gegensatze zu der Sündhaftigkeit der Heiden (2 15) die Seligkeit verbürge, während die Lehre des Paulus zu einem Sündenleben nach Heidenweise verleite (vgl. 2 17 5 13f). Vielleicht haben die Gegner des Paulus auch auf das eigene Beispiel des Messias hingewiesen, welcher nirgends das Gesetz für aufgehoben erklärt, im Gegentheile dasselbe aufrechterhalten und sich in seinem persönlichen Leben aufs Strengste an die Bestimmungen desselben gehalten habe. Doch lässt sich dies aus dem Briefe nicht erweisen. Wie dem auch sei, es begreift sich, dass diese Argumente auf die in theologischen Streitfragen ungeübten Galater einen mächtigen Eindruck machten. Man darf auch nicht verkennen, dass das paulinische Evangelium zuletzt auf den Consequenzen ruhte, welche er mit seiner scharfen Dialektik aus der Heilsbedeutung des Kreuzestodes Christi zog, Consequenzen, welche die Gegner nicht anerkannten, und deren Verständniss einfachen Leuten wie den

galatischen Heidenchristen nicht leicht war. Hierzu kam, dass dieses Evangelium nur zu leicht dem Missverständnisse und dem Missbrauche ausgesetzt war, und dass die ganze Innigkeit und Tiefe des paulinischen Glaubenslebens, zu der die Galater noch keineswegs fortgeschritten waren, dazu gehörte, um vor dem Rückfalle in ein Leben in heidnischer Unreinigkeit gesichert zu sein. Schienen sonach für die Gesetzeslehre der Gegner sehr ernste sittliche Erwägungen zu sprechen, so schien andererseits auch das historische Recht, der Wortlaut der at. Schrift, die doch auch Paulus als Offenbarungsurkunde anerkannte, die Lehre und das Beispiel Jesu selbst und seiner persönlichen Jünger auf ihrer Seite zu stehen. Dass gleichwol das höhere Recht auf der Seite des paulinischen Evangeliums stand, vermochten die Gegner in ihrer Pietät gegen die väterliche Religion ebensowenig zu erkennen, wie die neubekehrten Gläubigen hierzu im Stande waren. Was Wunder, wenn der Abfall zu jenem „anderen Evangelium“ plötzlich so gewaltige Fortschritte machte? Durch den Erfolg, den die Agitation der judaistischen Gegner in Galatien hatte, ist 4. Veranlassung und Zweck unseres Briefes gegeben. Es gilt dieser Agitation kräftig entgegenzutreten, das erschütterte Ansehen des Apostels in seinen Gemeinden wiederherzustellen, die Galater von Neuem in der Treue gegen seine Person zu befestigen und von der Wahrheit seines Evangeliums tiefer und gründlicher zu überzeugen (vgl. 1 6—12 2 5—21 3 1—5 4 12—20 5 7—12). Der Apostel will den Galatern die ganze Thorheit eines Gesetzeseifers vor die Seele führen, welcher das im Geiste Begonnene im Fleische vollenden (3 2), den angefangenen guten Lauf plötzlich unterbrechen möchte (5 7). Er muss befürchten, vergeblich an den Galatern gearbeitet zu haben (4 11), und bietet daher alle seine Kraft, die ganze Schärfe seines Denkens ebenso wie die ganze Wärme seiner Beredtsamkeit auf, um seine Gemeinden von dem falschen Wege, auf den sie gerathen sind, zurückzubringen. Im Hinblicke auf die alte Liebe seiner galatischen Gemeinden zu ihm (4 12—20) darf er hoffen, dass diese Bemühungen nicht vergeblich sein werden (5 10). Ist doch auch der Abfall noch keine vollendete Thatsache. Die Beschneidung, also den entscheidenden Act des Uebertritts zum Judenthum, können nur erst Einzelne an sich vollzogen haben (vgl. 5 2—4 6 12f); überdies weisen die in den Gemeinden selbst ausgebrochenen Zwistigkeiten darauf hin, dass wenigstens ein Theil derselben den Lockungen der Gegner kein Gehör geschenkt hatte (vgl. 5 15 26 6 1—5). Dieser Sachlage entspricht 5. der Inhalt des Briefes. Derselbe zerfällt in drei Haupttheile, einen apologetisch-historischen (Cp 1 und 2), einen dogmatischen (3 1—5 12) und einen paränetischen (5 13—6 10), woran sich zuletzt der eigenhändige Schluss (6 11—18) anfügt. Der erste Theil, welcher mit einem bezeichnenden Eingangsgruss, in welchem Paulus seine apostolische Würde scharf betont, und dem Ausdrucke der Entrüstung über den unerwarteten Abfall der Galater beginnt (1 1—10), erweist den göttlichen Ursprung und das selbständige Recht seines Evangeliums gegenüber dem gegnerischen Pochen auf die Autorität der älteren Apostel durch die Geschichte seiner Berufung (1 12—16^{a}) und seiner selbständigen Missionsthätigkeit fern von Jerusalem (1 16^{b}—24), durch die Erzählung von den Verhandlungen zu Jerusalem, in welchen er seine völlige Selbständigkeit gewahrt und die Anerkennung seines Heidenevangeliums durch die Urapostel erlangt hat (2 1—10), und von dem Streite mit Petrus in Antiochia, in welchem er gegenüber der „Heuchelei“ desselben und aller übrigen anwesenden Judenchristen ihm das Widerspruchsvolle

seines Verhaltens und die Nothwendigkeit, der Gesetzesgerechtigkeit abzusagen, um die Gnade Gottes in Christo nicht zu verscherzen, vor die Seele geführt hat (2 11—21). Der zweite Theil, welcher abermals mit dem Ausdrucke des Staunens über die Thorheit der Galater eröffnet wird (3 1—5), erweist die göttliche Wahrheit des Evangeliums von der Gerechtigkeit aus dem Glauben durch das Vorbild Abrahams (3 6—9), durch die Unmöglichkeit, durch Gesetzeswerke dem auf die Gesetzesübertretung gesetzten Fluche zu entrinnen (3 10—12), durch den Hinweis auf den im Kreuzestode Christi offenbarten göttlichen Heilswillen und auf die Unverbrüchlichkeit der göttlichen Verheissung, welche nur auf dem Wege des Glaubens, nicht auf dem Gesetzeswege das Heil in Aussicht stellt (3 13—18), endlich durch den Nachweis, dass das Gesetz nur bis auf Christus in Geltung stand und dem Zwecke diente, die Sünder zum Bewusstsein ihrer Unfreiheit und Verschuldung zu bringen, dass dagegen seit der Sendung des Sohnes Gottes an die Stelle des früheren Zustandes der geistigen Unmündigkeit und Unfreiheit das Kindschaftsverhältniss der Söhne zum Vater getreten sei, welches ihnen das Sohneserbe verbürgt (3 19—4 7). Hieran schliesst sich die Anwendung des gewonnenen Ergebnisses auf das thatsächliche Verhalten der Galater und der Nachweis des darin enthaltenen Widerspruchs (4 8—11), sowie die eindringende Mahnung, bei der alten Liebe zu seiner Person und bei der Treue gegen sein Evangelium zu verharren (4 12—20). Es folgt eine biblische Begründung der Freiheit der Gläubigen vom mosaischen Gesetz durch allegorische Deutung der alttest. Erzählung von den beiden Söhnen Abrahams (4 21—31), die Mahnung in der christlichen Freiheit zu bestehen (5 1—6), und eine nochmalige Anwendung des Gesagten auf das Verhalten der Galater (5 7—12). Der dritte Theil zeigt, dass die christliche Freiheit Freiheit im göttlichen Geiste ist, welcher jeden Missbrauch dieser Freiheit unmöglich macht und die Werke des Fleisches in den Gläubigen ertödtet, während gerade die Gesetzeseiferer es sind, welche diesen Wandel im Geiste vermissen lassen (5 13—24), und wendet darauf das Gesagte an auf die besonderen Gemeindeverhältnisse in Galatien, welche zu besonderen Mahnungen und Warnungen Veranlassung bieten (5 25—6 10). Der eigenhändige Schluss enthält eine nochmalige scharfe Gegenüberstellung des aus fleischlichen Beweggründen entsprungenen Gesetzeseifers der Gegner und des paulinischen Evangeliums vom Kreuz (6 11—18).

III. Bedeutung des Briefes. Derselbe ist vor Allem eine unersetzliche Geschichtsurkunde für die apostolische Zeit, insbesondere für den Entwicklungsgang, die Bekehrung und Missionswirksamkeit des Paulus, für sein Verhältniss zu den älteren Aposteln, für seine Stellung zu seinen Gemeinden, für die Kämpfe, die er um seines Evangeliums willen zu bestehen hatte. Das persönliche Charakterbild des Apostels leuchtet uns aus diesem Briefe in unnachahmlicher Lebendigkeit entgegen: seine unerschütterliche Festigkeit in der Behauptung der einmal gewonnenen Ueberzeugung, seine Standhaftigkeit trotz aller Verkennung, Verdächtigung und Verfolgung, und doch wieder seine Friedensbereitschaft, wo und wie weit sie sich nur immer mit der Wahrhaftigkeit vertrug, sein mit hingebender väterlicher Liebe gepaarter ernster Eifer um die von ihm gestifteten Gemeinden; seine unbestechliche Gewissenhaftigkeit und Unerschrockenheit in der Vertheidigung dessen, was er einmal als die Wahrheit des Evangeliums erkannt hatte, und seine unermüdliche Sorge, diese Wahrheit vor Verkennung, Verdunklung und Missdeutung zu schützen; die unwiderstehliche Energie seines Denkens, die nicht

ruhte, bis sie die letzten Consequenzen der mit seiner Bekehrung gewonnenen Heilserkenntniss gezogen hatte, und daneben wieder die Wärme und Innigkeit seiner Empfindung, die sich nicht genug thun kann in rührenden Liebeserweisen, bis sie die entfremdeten Herzen seiner Gemeinden wiedergewonnen hat; die scharfe, schneidende, oft überspitze Dialektik des ehemaligen Pharisäerschülers, und doch wieder die wunderbare Tiefe eines in der Liebe Gottes und Christi festgewurzelten, der Kindschaft bei Gott durch die Versöhnung in Christo gewissen, durch die Gemeinschaft mit Christo erneuten, der Welt und allem Irdischen ein für allemal abgewendeten Gemüthslebens. Nicht minder bedeutsam ist der Brief für unsere Kenntniss des paulinischen Evangeliums, für die religiösen Wurzeln wie für die theologische Ausgestaltung jenes „Wortes vom Kreuz", für die eigenthümliche Weise, wie Paulus den Kreuzestod Christi in den Mittelpunkt seines christlichen Denkens stellte und aus der Heilsbedeutung dieses Kreuzestodes die Aufhebung des Gesetzes und die Gleichberechtigung der Heiden mit den Juden in der Christengemeinde, die Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnaden mittelst des Glaubens und die Unmöglichkeit einer Rechtfertigung aus Werken des Gesetzes, aber auch die mystische Gemeinschaft der Gläubigen mit Christo und die völlige Lebenserneuerung in ihnen durch den Geist Christi entwickelte. Im Unterschiede von dem Römerbriefe legt er dieses Evangelium hier im Zusammenhange mit der persönlichen Selbstvertheidigung und nach denjenigen Seiten hin dar, an denen seine Wahrheit in Galatien vornehmlich bedroht war, also nicht als ein einheitliches Lehrganzes, sondern so, dass nur gewisse Hauptgedanken in scharfe Beleuchtung treten. Dabei wird das mosaische Gesetz mehr nach seiner ceremoniellen als nach seiner moralischen Seite betrachtet und beurtheilt, das Evangelium mehr nach seiner unmittelbar praktischen Bedeutung für die Lebensführung der Heidenchristen, als nach seinen theoretischen Zusammenhängen gewürdigt, als das Evangelium des Geistes und der Freiheit, welche uns Christus gebracht hat, gegenüber dem äusseren Satzungs- und Autoritätswesen des Judenthums. Im Gegensatze zu dem Festbindenwollen des Christenthums an seine erste geschichtliche Erscheinungsform dringt der Apostel hier mit siegreicher Klarheit zu dem ewigen Kerne der christlichen Religion hindurch, und erweist im harten Kampfe wider den auch in ihr sich geltend machenden jüdischen Particularismus ihre universell menschheitliche Bestimmung und den rein sittlich-religiösen Charakter der Bedingungen für den Eintritt in die Christengemeinde und für die Zugehörigkeit zu ihr. Die geistige Tapferkeit und mannhafte Entschiedenheit, mit welcher der Apostel im Galaterbrief diesen Kampf durchführt, verleiht ihm einen Charakter, den man als protestantisch bezeichnen könnte, und der jedenfalls für den Kampf der Reformation gegen das im Romanismus wiederaufgelebte jüdische Wesen vorbildlich ist.

IV. Zeit und Ort der Abfassung. Der Brief ist geschrieben kurze Zeit nachdem Paulus zum zweiten Male in Galatien gewesen war (Act 18 23), also bald nach Beendigung der zweiten Missionsreise, wahrscheinlich von Ephesos aus, wo Paulus nach Durchwanderung von Galatien und Phrygien einen 2 ½jährigen Aufenthalt nahm, nach der wahrscheinlichsten Chronologie im Sommer oder Herbst 55 (Hgf 216). Die Annahme, dass der Brief nicht lange nach dem Apostelconcil und dem Streite in Antiochia, bald nach dem zweiten Besuche der lykaonischen Gemeinden (Act 16 1—5) geschrieben sei (Renan, Hausrath, Wzs, Pfl), wird hinfällig, wenn er nicht an die Lykaonier, sondern an die Bewohner

des Galaticus gerichtet ist. Der Versuch VKM's, die Abfassung bald nach dem Apostelconcile mit der obigen Zeitbestimmung zu vereinigen, muss Gal 2 mit Act 18 23 combiniren, die Erzählung Act 15 als Einschiebsel ihres Verf. verwerfen, und überdies gegen den klaren Wortlaut mehrerer Stellen unseres Briefes eine zweite Anwesenheit des Paulus in Galatien vor Abfassung unseres Briefes in Abrede stellen — eine Kette kritischer und philologischer Gewaltthaten. Andere Bestimmungen der Abfassungszeit, die sich bei Aelteren finden (Abfassung vor dem Apostelconcil, während der dritten Missionsreise, in der römischen Gefangenschaft) können dermalen auf sich beruhen.

V. Aechtheit und Integrität. 1. Die äussere Bezeugung unseres Briefes geht bis auf MARCION (c. 140) zurück, der denselben in seine Sammlung paulinischer Briefe (den ἀπόστολος) wenn auch in verkürzter Textgestalt (s. u.) aufgenommen hatte. Um von völlig unsicheren Spuren zu schweigen, so finden sich einigermaassen sichere Spuren einer Bekanntschaft mit dem Briefe im Briefe Polykarp's an die Philipper Cp 5 (Anspielung an Gal 6 7, wenn nicht hier eine sprichwörtliche Rede vorliegt), in der pseudojustinischen Oratio ad gentiles Cp 5 (Anspielung an Gal 4 12 5 20), bei Melito oratio ad Antonin. Caes. bei Cureton Spicileg. syr. p. 41 sqq. (Anspielung an Gal 4 8 f), Athenagoras legat. pro Christ. 16 (Anspielung an Gal 4 9), und Tatian (Hieron. comm. in Gal 6). Eine Benutzung unseres Briefes bei dem Gnostiker Valentin ist nicht zu erweisen, wohl aber in seiner Schule: so in den Excerpten aus der Schrift eines Valentinianers der italischen Schule (nicht des Theodotos) bei Clem. Alex. excerpt. ex script. Theod. 53 (Gal 3 19), und in den Mittheilungen aus einer anderen, der Schule des Ptolemäos wo nicht diesem selbst angehörigen Schrift bei Iren. adv. haer. I 3 5 (Gal 6 14). Die Anspielungen und Citate in den Schriften der sog. Naassener bei Pseudorig. Philos. V 7 p. 99 106 114 (Gal 3 28 4 26 27 6 15) stammen aus jüngerer Zeit. Gegen Ende des 2. Jahrh., als der nt. Kanon sich bildete, finden wir den Brief in unangefochtenem Gebrauche der Kirchenlehrer; auch der muratorische Kanon zählt ihn unter den paulinischen Schriften auf. 2. Zweifel gegen die Aechtheit des Briefes tauchen, abgesehen von dem Versuche E. EVANSON's, sämmtliche nt. Schriften für unächt zu erklären (The dissonance of the four generally received evangelists 1792), zuerst ganz vereinzelt seit dem Jahre 1850 auf. Während F. C. BAUR und die Tübinger Schule den Brief zu den unzweifelhaft ächten paulinischen Hauptbriefen zählten und zum Ausgangspunkte ihrer kritischen Forschungen über das Urchristenthum nahmen, stellte zuerst BRUNO BAUER die Ansicht auf, dass unsere paulinischen Hauptbriefe insgesammt, und als der letzte von ihnen der Galaterbrief, in den letzten Jahren Hadrians und den ersten Antonins zu dem Zwecke verfasst seien, das Geschichtsbild der Apostelgeschichte von Paulus durch ein entgegengesetztes zu verdrängen (Kritik der paulinischen Briefe I. 1850; Christus und die Cäsaren 1877, 372). Diese zunächst ganz vereinzelt gebliebene Meinung wurde neuerdings, nach anfänglicher Zurückweisung der Zweifel von PIERSON (vgl. VAN MANEN, JpTh 1885, 463 f), durch den Holländer LOMAN (Quaestiones Paulinae ThT 1882 1883 1886) und durch den Schweizer RUDOLF STECK (Der Galaterbrief nach seiner Aechtheit untersucht 1888; PKZ 1889, Nr. 5 7 36—40 42 f) wieder aufgenommen und näher begründet. Für Loman erklärten sich (ganz oder theilweise) die Holländer VAN LOON, MEIJBOOM, MATTHES, BRUINS (ThT 1889, 60—100); ferner

Edwin Johnson (Antiqua Mater, London 1887), sowie der jüdische Rabbiner Joël (Blicke in die Religionsgeschichte zu Anfang des 2. Jahrh. 1883); für Steck besonders Voelter (ThT 1889, 3 und Die Composition der paulinischen Hauptbriefe 1890), van Manen (Tijdspiegel 1889, I 322—339 II 419—438, vgl. PKZ 1889, Nr. 27 f; Paulus I. De handelingen der aposteln, Leiden 1890, 63 ff. II. De brief aan de Romeinen 1891, 9 ff) und J. Friedrich (Maehliss) (Die Unächtheit des Galaterbriefs 1891). Die für die neueste Hypothese aufgestellten Gründe sind folgende: 1. Der Streit der Ausleger über die Adressaten und ihren Wohnsitz, über Zeit und Ort der Abfassung des Briefes, über die Zeit der Stiftung der Gemeinden, über die Veranlassung des Briefes, ob unmittelbar nach einem vorangegangenen Besuche oder nicht (aber dieser Streit lässt sich entscheiden s. o., und wäre dies auch nicht der Fall, so läge in dieser Unsicherheit noch kein Grund gegen die Aechtheit). 2. Die Beschaffenheit der dogmatischen Ausführungen des Briefes, welche vielfach unverständlich für sich seien und Abhängigkeit vom Römerbriefe verrathen sollen, wie denn die Lehrgestalt des Briefes nicht älter, sondern jünger als der Römerbrief sei, wofür insbesondere die Vorstellung von der Anordnung des Gesetzes durch Engel, sowie die Stellung beider Briefe zu Judenthum und Heidenthum angeführt wird (aber was den ersten Einwurf betrifft, so erledigt er sich durch richtiges Verständniss der für denselben geltend gemachten Stellen, s. u. die Erklärung; was den zweiten anlangt, so ist die schärfere gegensätzliche Stellung des Galaterbriefes zum Judenthum und seinem Gesetz, ebenso wie die mildere des Römerbriefes durch die Zeitlage und die besonderen Verhältnisse der betreffenden Gemeinden gerechtfertigt). 3. Das Verhältniss zur Apostelgeschichte: die Erzählung des Galaterbriefes sei von der Apostelgeschichte abhängig, und die Darstellung der letzteren sei wahrscheinlicher als die unseres Briefes (aber die ganze Evolutionstheorie, auf welcher diese Geschichtsbetrachtung ruht, ist zu bestreiten und eine nähere Prüfung zeigt überall, dass wir in der Darstellung unseres Briefes auf festem geschichtlichem Boden stehen, während umgekehrt die der Apostelgeschichte, wo sie von jener abweicht, von schweren Bedenken gedrückt wird und vielfach umgekehrt Abhängigkeit vom Galaterbriefe zeigt). Die Ausdehnung dieser Kritik auf sämmtliche paulinische Briefe und die Annahme ihrer Entstehung in der Reihenfolge, wie sie im Kanon stehen, ist nur die nothwendige Consequenz einer Theorie, welche den scharfen Gegensatz zum Judenchristenthum, wie ihn unser Brief zeigt, nicht als den Ausgangspunkt, sondern als das allmählich gezeitigte Ergebniss einer Entwickelung fasst, in welcher auch dem Marcion und seiner Schule eine Stelle angewiesen wird. Ist diese Theorie an sich eine petitio principii, welche sämmtliche Ergebnisse der bisherigen Geschichtsforschung auf den Kopf stellt, so ist ferner die angebliche Unbekanntschaft des Verfassers (oder der Verfasser) mit dem hebräischen AT durch die Thatsache, dass Paulus (vorwiegend, aber nicht ausschliesslich) LXX citirt, ebensowenig wie die behauptete Benutzung schriftlicher Evangelien, von Sap. Salom. und Philo erweislich, vollends aber die Behauptung zu bestreiten, dass die Theologie der paulinischen Briefe einen durchaus hellenistischen Charakter trage ohne jede Bekanntschaft mit den at. Anschauungen. Einzelnes s. u. Dabei soll aber nicht verkannt werden, dass namentlich die im ernsten und würdigen Tone gehaltenen Untersuchungen Steck's auf manche bisher nicht genügend gelöste Schwierigkeiten aufmerksam gemacht, einen über-

[illegible] Scharfsinn früherer Kritiker hie und da mit Glück bekämpft und willkommene Gelegenheit zu einer nochmaligen Revision der bisherigen historisch-kritischen Anschauungen geboten haben, die freilich an den gewonnenen Ergebnissen nichts Wesentliches zu ändern vermag. Gegen Loman schrieben Scholten (Historisch-kritische bijdragen, Leiden 1882); Prins (Apologetische polemiek, Leiden 1882, ThT 1887, 66ff.); Rovers (Stemmen uit de vrije gemeente 1882, 61ff.; Bijbl. v. mod. Theol. en Letterk. 1883, 235ff.; 1884, 143ff.); van Manen (ThT 1886, 316ff.); Bruins (ThT 1887, 143ff.); Baljon (Exegetisch-kritische verhandeling over den brief van Paulus aan de Galatiërs, Leiden 1889); gegen Steck besonders Hilgenfeld (Briefe an Julius, PKZ 1888 Nr. 15 17 20 22 26); Sulze (Zur Kritik der Paulusbriefe, PKZ 1888 Nr. 41—43); Schmiedel (Lit. Centralbl. 1888, 1487ff.); Holtzmann (ThJB 1888, 97ff.); A. Kappeler (ZSchw 1889, 11—15); Lindemann (Die Aechtheit der paulinischen Hauptbriefe gegen Steck's Umsturzversuch vertheidigt, neutest. Studien und Kritiken Heft 1. 1889); Gloël (Die jüngste Kritik des Galaterbriefs auf ihre Berechtigung geprüft, 1890); C. H. van Rhijn (Theol. Studiën 1890, 363ff.). Ein ganz phantastisches Erzeugniss ist endlich die Schrift von Pierson und Naber, Verisimilia (Amsterdam und Haag 1886). Hiernach sollen abgerissene Stücke jüdischer Verfasser, welche einer freieren, gegen Beschneidung und Gesetz gleichgiltigen Richtung, einem einfachen Monotheismus und einer reineren Ethik huldigten, christlich überarbeitet und in oft unverständlicher, ja unverständiger Weise zusammengeflickt worden sein. Die paulinischen Briefe habe ein sonst ganz unbekannter Paulus episcopus fabricirt (gegen sie: Kuenen, ThT 1886, 491ff.; Prins, ebendas. 1887, 66ff.; van Manen, JpTh 1887, 395ff.; Rovers, ZwTh 1888, 214ff.).

3. Was die Frage nach der Integrität des Briefes betrifft, so ist vor allem der Textgestalt bei Marcion zu gedenken, welche unbeschadet mancher von ihm noch bewahrten ursprünglichen Lesarten im Ganzen und Grossen nur als eine willkürliche Bearbeitung des Briefes mit zahlreichen Auslassungen und manchen tiefer greifenden Änderungen im Interesse des marcionitischen Ultrapaulinismus bezeichnet werden muss. Doch ist auf Grund der ungenügenden Nachrichten des Tertullian (adv. Marcionem) und des Epiphanius (haer. 42) eine vollständige Herstellung des marcionitischen Textes nicht möglich. (Vgl. Hilgenfeld, Galaterbrief 216ff.; Das Apostolikon Marcion's, ZwTh 1855, 426ff. Stemler, Marcion's doorhalingen in den brief van Paulus aan de Galatiërs, Th. Studiën 1888, 209ff.). Neuere Kritiker sind theilweise in ihren Streichungen mit Marcion zusammengetroffen, doch hat nur van Manen (Marcion's brief van Paulus aan de Galatiërs, ThT 1887, 382ff. 451ff.) den marcionitischen Text für ursprünglich erklärt und auch dieser hat sich jetzt zu dem Glauben an die völlige Unächtheit des Briefes bekehrt (gegen ihn Baljon a. a. O.). Eine grosse Anzahl von Interpolationen glaubte Weisse (Beiträge zur Kritik der paulin. Briefe, herausg. von Sulze 1867, 19ff.) aus ziemlich subjectiven, der Stilkritik entnommenen Gründen annehmen zu sollen (vgl. auch Sulze, PKZ 1888 Nr. 42). Neuerdings ist diese Art von Conjecturalkritik namentlich von niederländischen Theologen getrieben worden: so zuerst van Manen (vgl. auch seine Conjecturaalkritiek toegepast op den tekst van de schriften des NT, Haarlem 1880) besonders von Harting (Bijdragen tot de vaststelling van den tekst der schriften van het NT, in Verslagen en Mededeelingen der koninglijke Akademie van Wetenschappen,

1879, Lenensrunde II …), van de Sande-Bakhuyzen (Over de toepassing van de conjecturaal-kritiek op den tekst des NT 1880), Baljon (De tekst der brieven van Paulus aan de Romeinen, de Corinthiërs en de Galatiërs, Utrecht 1884 und die V 1 angeführte Schrift), Naber (Nuculae, in der Zeitschr. Mnemosyne N. F. Bd. XVI. 1888) und besonders von Cramer (De brief van Paulus aan de Galatiërs in zijn oorspronkelijken vorm hersteld en verklaard, 1890). Auch Völter nimmt, obwohl er den Brief für unächt hält, doch eine Reihe jüngerer Einfügungen zu seiner Urgestalt an (Die Composition der paulin. Hauptbriefe I. Der Römer- und Galaterbrief, 1890). Gegen ihn schrieb wieder Cramer, Nieuwe Bijdragen VII 1, 1890. Ein wesentlicher Gewinn ist durch diese Ausscheidungsversuche zahlreicher Verse und Verstheile aus dem ursprünglichen Text für das Verständniss unseres Briefes nicht erwachsen. Doch wird es zur Kennzeichnung einer heute in der Kritik der neutest. Schriften vielfach mit Vorliebe gepflegten Richtung von Interesse sein, die verschiedenen Streichungen an ihrem Orte zu verzeichnen.

Der Brief an die Galater.

I. Apologetisch-historischer Haupttheil (1 und 2). — 1–5. Zuschrift und Eingangsgruss. 1 1 und 2. [1]*Paulus Apostel nicht von Menschen her, auch nicht durch einen Menschen, sondern durch Jesum Christum und Gott den Vater, der ihn erweckt hat von den Todten,* [2]*und die Brüder alle, die mit mir sind, den Gemeinden Galatiens.* 1 Den Apostelnamen legt P sich ausdrücklich bei, weil sein apostolisches Ansehen bestritten ist. Und zwar macht er denen gegenüber, welche seine Autorität geringer achten als die der älteren Apostel, geltend, dass diese seine apostolische Vollmacht weder von Menschen herrühre (ihren Ursprung habe), noch auch durch irgend einen Menschen vermittelt sei (διά) — wie die Gegner behaupteten, wenn sie ihn bloss als einen Bevollmächtigten und Gehülfen der ältern Apostel darstellten —, sondern dass er zu seinem Apostelamte unmittelbar durch Jesum Christum selbst berufen worden sei. Prahlerische Anmaassung, welche Manche (Baur, Bruno Bauer, Pierson, Steck) in diesen Worten haben finden wollen, liegt darin gewiss nicht. Schon V. 1 ἀπόστολος wird von Cramer gestrichen. Der Zusatz καὶ θεοῦ πατρὸς τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν deutet auf die Art und Weise hin, in welcher seine Berufung erfolgt ist. Jesus hat ihn nämlich nicht während seines irdischen Lebens, wie dies bei den älteren Aposteln der Fall war, sondern als Auferstandener berufen: seine Berufung ist also vermittelt durch die Erweckung Jesu Christi von den Todten und weiter durch die dem P zu Theil gewordene Erscheinung des Auferstandenen (1 16). Ersteres ist eine göttliche Machtthat (Röm 4 24 f 6 4 8 11 I Kor 6 14 15 15), letzteres ein göttlicher Offenbarungsact: daher heisst es hier, dass die Berufung des P durch Jesum Christum und durch Gott den Vater vermittelt sei. θεοῦ πατρός nach stehendem Sprachgebrauch ohne Artikel (Win § 19 1 Hav); ebenso ἐκ νεκρῶν (Win § 19). Die Worte καὶ θεοῦ πατρός sollen bei Marcion fehlen und sind von Mar gestrichen, können aber nicht entbehrt werden. 2 Unter den Brüdern in der Umgebung des P sind wol nicht alle Christen an seinem Aufenthaltsorte, sondern sämmtliche Mitarbeiter des Apostels gemeint. Dieselben werden hier erwähnt, um se-

als einverstanden mit dem Inhalte des nachfolgenden Sendschreibens zu bezeichnen und dadurch den Worten desselben einen grösseren Nachdruck zu verleihen. Ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Γαλατίας ohne jedes ehrende Prädicat, wie auch die sonstige Danksagung für den Glauben der Gemeinden wegbleibt. Der Grund hierfür liegt in der ganzen Lage der Dinge. Der Plural lehrt uns, dass in Galatien eine Mehrzahl von Gemeinden bestand.

1 3—5. [3] *Gnade* sei *euch und Friede von Gott dem Vater und unserm Herrn Jesu Christo,* [4] *welcher sich selbst dahingegeben hat um unsrer Sünden willen, damit er uns errette aus der gegenwärtigen bösen Weltzeit, nach dem Willen Gottes unsres Vaters,* [5] *welchem* sei *die Ehre in alle Ewigkeit. Amen.* 3 Ueber den Eingangsgruss s. zu I Th 1 1. Κυρίου ohne Artikel wie oft Ἰησοῦ Χριστοῦ (Win 118); ἡμῶν nach κυρίου nach stärkerer Bezeugung, während es gewöhnlich in dieser Grussformel hinter θεοῦ πατρός steht (Rm 1 7 I Kor 1 3 II Kor 1 2 Phl 1 2 Phm 3 Eph 1 2). 4 bringt eine Erweiterung der Grussformel, mit nachdrücklichem Hinweise auf die Göttlichkeit des Inhaltes des paul. Evglms, den gottgeordneten Sühntod Christi für unsere Sünden und die dadurch vermittelte Errettung der Gläubigen aus der gegenwärtigen, bösen und dem Untergange anheimgefallenen Weltperiode. Die Absicht des ganzen Erlösungswerkes Christi ist keine andere, als die Gläubigen aus dem gegenwärtigen Weltalter, welches böse (d. h. von bösen Gewalten beherrscht, vgl. II Kor 4 4) ist (πονηροῦ appositionell nachgestellt), herauszunehmen und dadurch ihnen die Theilnahme an dem künftigen, messianischen Zeitalter zu sichern. Der (zeitliche, nicht räumliche) Gegensatz von ὁ αἰὼν ἐνεστώς (d. h. gegenwärtig, nicht: hereinbrechend, vgl. Rm 8 38 I Kor 3 22 7 26 Hbr 9 9) oder ὁ αἰὼν οὗτος (Rm 12 2 I Kor 1 20 2 6 8 3 18 Eph 1 21) und ὁ αἰὼν μέλλων (Hbr 6 5 Eph 1 21 Mt 12 32) entspricht dem hebräischen עוֹלָם הַזֶּה und עוֹלָם הַבָּא und beruht auf einer dem ältesten Christenthum mit dem Judenthum gemeinsamen Vorstellung. Nachdrücklich hebt aber P als den Inhalt seines Evglms hervor, dass die Theilnahme an dem künftigen αἰών nach göttlicher Absicht (κατὰ τὸ θέλ. τ. θεοῦ) durch den Sühntod Christi vermittelt ist. Τοῦ δόντος ἑαυτόν, der sich selbst hingegeben, d. h. dem Tode preisgegeben hat (δόντος gleichbedeutend mit παραδόντος 2 20) περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμ. um unserer Sünden willen, d. h. sie zu sühnen (ὑπέρ für περί in Bℵ[c] ist Correctur, Zimmer, ZwTh 1881, 482); diese Sünden bildeten nämlich das Hinderniss unserer Theilnahme am messianischen αἰών. Der Zweck des Todes Christi wird ausgedrückt durch den Finalsatz ὅπως ἐξέληται κτλ. Der gegenwärtige in der Gewalt böser Mächte befindliche Aeon wird selbst als ein Machtbereich dargestellt, dem die Gläubigen entnommen werden sollen (so ἐξαιρεῖσθαι im Medium öfters, Act 7 10 34 12 11 23 27 26 17). Crm streicht die Worte ὅπως ἐξέλ. . . . πονηροῦ als Interpolation; Wse streicht 4 f. 5 Die Lobpreisung (Doxologie) Gottes wird öfters angeknüpft, wo von den Erweisen göttlicher Macht, Weisheit oder Gnade die Rede war (Rm 9 5 11 36 u. ö.). Δόξα eigentlich Lichtglanz, dann im übertragenen Sinne Ehre, Herrlichkeit. Zu ᾧ ist nicht ἐστί (Hfm, Hst, Wzs), sondern εἴη (Sff) zu ergänzen, vgl. Rm 9 5 II Kor 1 3 Eph 1 3. Εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, d. h. immerdar, nach hebräischer Analogie, vgl. Dan 7 18 Ps 110 (111) 10 LXX, im NT Phl 4 20 I Tim 1 17 II Tim 4 18.

1 6—10. Ausdruck der Entrüstung des P über den schnellen Abfall der Gal von seinem Evangelium. [6] *Ich verwundere mich, dass ihr*

euch so rasch wegwendet von dem, der euch durch Christi Gnade berufen hat, zu einem andern Evangelium, [7] *da es doch kein andres gibt, ausser dass gewisse Leute sind, welche euch verwirren und das Evangelium von dem Christus verkehren wollen.* [8] *Aber selbst wenn wir oder ein Engel vom Himmel euch ein andres Evangelium verkündete, als wir euch verkündet haben — der sei verflucht!* [9] *Wie wir* es *zuvorgesagt haben, so sage ich* es *jetzt abermals: wenn jemand euch Evangelium predigt anders als ihr empfangen habt — der sei verflucht!* [10] *Rede ich nämlich jetzt Menschen zu lieb oder Gott? oder suche ich Menschen zu gefallen? Wenn ich noch Menschen gefallen wollte, so wäre ich nicht Christi Diener.* 6 Im Unterschiede von anderen Briefen, welche mit einer Danksagung für den Glaubenszustand der Gemeinde beginnen, beginnt P hier mit dem Ausdrucke seiner Verwunderung oder seines Befremdens, dass die Gal sich so rasch, d. h. so bald nach ihrer Bekehrung oder nach ihrer erneuten Befestigung im paul. Evglm (letzteres wegen 4 13 wahrscheinlicher) von dem Evglm, das ihnen gepredigt worden ist, wegwenden. Wie das Praes. μετατίθεσθε zeigt, ist der Abfall noch in der Entwicklung begriffen; doch folgt daraus nicht, dass das οὕτω ταχέως auf die Schnelligkeit dieser Entwicklung bezogen werden müsse (Rck, Hfm, Hst, Sff). Der frische Eindruck, den das persönliche Auftreten des P in Galatien gemacht hat, ist befremdend rasch durch andere Einflüsse verwischt. Den Abfall von seinem Evglm bezeichnet P als Abfall von Gott selbst. Subj. zu τοῦ καλέσαντος kann nur Gott (nicht P) sein. Ἐν χάριτι nicht gleich εἰς χάριν (Rck, Hst), auch nicht durch εἰς χάριν, wie Marcion gelesen haben soll, zu ersetzen (Man), was bei καλεῖν eine ganz ungebräuchliche Construction wäre, sondern instrumental: mittelst der Gnade Christi (Hgf, Mr, ähnlich Sff), vgl. Rm 5 15. Zu dieser durch Christi Gnade vermittelten Berufung steht die Gesetzespredigt, welcher die Gal Gehör schenken, in Widerspruch. 7 Ὃ οὐκ ἔστιν ἄλλο, da doch dieses Evglm kein anderes ist (nicht: welches ἕτερ. εὐαγγ. kein ἄλλο εὐαγγ. ist, Sff; die Worte mit Blj, Crm zu streichen ist ebensowenig ein Grund, als οὗ zu corrigiren mit van de Sande-Bakhuyzen und Man). Das ἕτερον εὐαγγ. ist nur vorgeblich ein anderes Evglm, während doch das Evglm nur eines sein kann: was man sonst als Evglm predigt, ist wol etwas Anderes, aber kein Evglm (nicht: das andere Evglm ist nur scheinbar ein anderes, in Wahrheit aber dasselbe). Εἰ μή ausser dass (wenn man davon absieht, dass). Jene ταράσσοντες geben ihre Lehre fälschlich für ein anderes und wahreres Evglm aus. P hat bestimmte Personen im Sinn, welche die Gal in Verwirrung bringen, d. h. in ihrem Glauben stören. Und zwar schreibt er ihnen die Absicht zu, das Evglm von Christus zu verkehren, vgl. JSir 11 31, d. h. die Gnadenbotschaft in Gesetzespredigt zu verwandeln. Τοῦ Χριστοῦ ist gen. obj. wie immer in dieser Verbindung. 8 So fest ist P von der Wahrheit seines Evglms überzeugt, dass er für eine andere Lehre keine Autorität, und sei es selbst seine eigene oder die eines Engels vom Himmel (ἀγγ. ἐξ οὐρ. gehört in einen Begriff zusammen), gelten lassen will. Im Gegentheil: ἀνάθ. ἔστω, mit dem Banne von Gott hinweg, oder mit dem Fluche belegt, also ewigem Strafgericht anheimgefallen sei (vgl. Rm 3 9 I Kor 12 3 16 22) (ἀνάθεμα, classisch ἀνάθημα, bei Griechen = Weihgeschenk, bei LXX = חֵרֶם, Bannopfer, d. h. eigentlich etwas, das Gott geweiht und darum dem profanen Gebrauche entzogen ist, dann dem göttlichen Zorne und darum der Vernichtung geweiht), wer immer euch lehrt (εὐαγγελίζηται mit BDFGHL; εὐαγγ. ὑμῖν mit

ℵ^{c}AD^{c}KLP ὑμῖν εὐαγγ. BH; das erste ὑμῖν streichen ℵ Crm) παρ' ὃ εὐαγγ. anders als wir euch gepredigt haben (wörtlich: bei dem vorbei, dann: im Widerspruch damit, Rm 12 3 16 17). 9 ὡς προειρήκαμεν nämlich nicht 8 (dagegen das καὶ ἄρτι), sondern bei einer früheren Anwesenheit des Ap in Galatien (d. h. bei der zweiten, s. d. Einl.). Καὶ ἄρτι πάλιν λέγω ist Nachsatz (fälschlich beginnen Rck, Hst, Wzs den Nachsatz mit εἴ τις). Bemerke den Uebergang zur 1. Pers. sing. εἴ τις statt des vorhergehenden ἐάν τις: dort blosse Hypothese, hier Beziehung auf einen wirklichen Fall. Παρελάβετε nämlich von P selbst. Statt 8 und 9 las Marcion nur κἂν τε ἡμεῖς ἢ ἄγγελος εὐαγγελίσηται ὑμῖν παρ' ὃ παρελάβετε ἀ. ἔ., was Man billigt. 10 Γάρ verstärkt nicht die Frage, sondern begründet das Recht des Ap zu dem jetzt über anders Lehrende (die ταράσσοντες ὑμᾶς 7) ausgesprochenen Fluche. Ἀνθρώπους πείθω kann nicht heissen: bringe ich Menschen zur Glaubensüberzeugung (Hst) oder: predige ich Menschen (Menschenlehre oder Menschenautorität Erasm., Lth): denn in diesem Sinne wird πείθειν nur mit dem Accus. der Sache gebraucht. Πείθειν τινά heisst persuadere alicui, hier wie oft jemanden für sich zu gewinnen suchen, oder ihm zu Liebe reden (Sff). Ἢ τὸν θεόν ist von Wse als Glossem gestrichen, weil er (irrig) πείθειν im übeln Sinne fasste (Crm will überdies emendiren: τί γάρ; εἰ ἀνθρώπους πείθω, μὴ ζητῶ ἀνθρώποις ἀρέσκειν;). Ἢ ζητῶ ἀνθρ. ἀρέσκειν bringt nichts Neues, sondern führt denselben Gedanken in anderer Wendung aus (von Blj gestrichen). Die ἄνθρωποι sind beidemal die Urapostel. Zur Sache vgl. I Th 2 4. Ἔτι entsprechend dem ἄρτι, nicht: seit ich zum Apostel Christi berufen bin (oder gar: seit Christi Kreuzestod), sondern noch jetzt, nach so vielen Kämpfen für die Wahrheit meines Evglms. Ἤρεσκον nicht: gefiele, sondern gleichbedeutend mit ἐζήτουν ἀρέσκειν. So wäre ich wol nicht Christi Diener, d. h. ich hätte dann um meiner Menschengefälligkeit willen nicht das Recht, mich Christi Diener zu nennen. Zu der Selbstbezeichnung des Apostels als δοῦλος Χριστοῦ vgl. Rm 1 1 Phl 1 1.

1 11—2 21. Nachweis, dass P sein Evglm unmittelbar von Gott empfangen und in seiner Selbständigkeit gegenüber den älteren Aposteln bewahrt hat. 1 11—24: P ist unabhängig von den älteren Aposteln allein durch göttliche Berufung und Offenbarung zu seinem Evglm gekommen. 1 11 und 12. [11] ***Ich thue euch nämlich kund, Brüder, dass das von mir gepredigte Evangelium nicht nach Menschenart ist:*** [12] ***denn ich habe es auch nicht von einem Menschen empfangen, bin auch nicht*** von einem Menschen ***unterrichtet worden, sondern durch eine Offenbarung Jesu Christi.*** 11 Γνωρίζω γάρ (so mit ℵ^{a}BDFG pesch cop, nicht δέ zu lesen). Zu dem Gebrauche von γνωρίζειν auch bei Gegenständen, die den Lesern nicht schlechthin unbekannt sind, vgl. I Kor 12 3 15 1. P führt nun den thatsächlichen Nachweis, dass es ihm bei der Predigt seines Evglms nicht darum zu thun ist, Menschen zu gefallen. Τὸ εὐαγγ. ὅτι, ächt griech. Construction, οὐκ ἔστι κατὰ ἄνθρωπον nicht von solcher Beschaffenheit wie Menschenlehre (vgl. I Kor 3 3). Denn auch der Ursprung dieses Evglms ist kein menschlicher, sondern ein göttlicher. 12 Οὐδὲ ἐγώ nicht: denn auch nicht ich, ebensowenig wie die Urapostel (Mr, Hst), sondern ἐγώ und παρὰ ἀνθρώπου stehen gegenüber. Ἐδιδάχθην sc. παρὰ ἀνθρώπου bezeichnet eine bestimmte Weise der Ueberlieferung: den förmlichen Unterricht (wie in den Rabbinenschulen). Ἀλλὰ δι' ἀποκ. Ἰ. Χρ., sondern dadurch, dass Jesus Christus sich mir offenbarte (Ἰησοῦ Χριστοῦ gen. subj., im Gegensatze zu παρ' ἀνθρώπου,

vgl. II Kor 12 1 Apk 1 1, wogegen 1 16 nicht entscheiden kann. Crm will die Worte streichen). Die Form dieser Offenbarung aber war keine Belehrung, sondern die Erscheinung des Auferstandenen (auf dem Wege nach Damaskus: nur die grundlegende Christophanie, keine der späteren kann hier gemeint sein); die Ausdrücke ἀποκάλυψις und ἀποκαλύπτειν werden bei P vorzugsweise von der wunderbaren Enthüllung eines Thatsächlichen für die innere oder äussere Anschauung gebraucht; anders allerdings I Kor 2 10 (14 6 26 30?) Phl 3 15 Rm 16 25.

1 13 und 14. [13] *Denn ihr habt ja gehört von meinem ehemaligen Wandel im Judenthum, dass ich über die Maassen die Gemeinde Gottes verfolgte und sie verstörte,* [14] *und ich schritt fort im Judenthum, mehr als viele meiner Altersgenossen in meinem Volke, indem ich in übertriebener Weise ein Eiferer war für meine väterlichen Ueberlieferungen.* 13 beginnt der thatsächliche Nachweis der Unmöglichkeit, dass P sein Evglm von Menschen empfangen haben kann: bis zu seiner wunderbaren Bekehrung war er ein übereifriger Verfolger der Gemeinde. Ἠκούσατε weist auf eine bekannte, von P am allerwenigsten verschwiegene Thatsache hin. Ἀναστροφή Lebenswandel, häufig im NT im übertragenen Sinne. Ποτε nachträgliche Zeitbestimmung zu ἀναστρ. Der Artikel braucht nicht wiederholt zu werden (Sff). Ἰουδαϊσμός ist nicht das Judenthum als Religion, sondern jüd. Anschauungs- und Handlungsweise, im Gegensatz zum messian. Evglm. Καθ' ὑπερβολήν Lieblingsausdruck des P, vgl. Rm 7 13 I Kor 12 31 II Kor 1 8 4 17. Τὴν ἐκκλ. τ. θεοῦ, die Messiasgemeinde im Allgemeinen (I Kor 10 32 11 22 15 9). Ἐπόρθουν, vgl. 1 23 Act 9 21. 14 In seinem Eifer für jüd. Wesen nahm P noch fortwährend zu (προέκοπτον intrans., vgl. Rm 13 12), sodass er für Belehrung, die ihm etwa von Seiten der Messiasgläubigen hätte zukommen können, immer unzugänglicher wurde. Συνηλικιώτας spätgriechisch. Dgl. Composita mit σύν sind der Vulgärgräcität eigen. Ἐν τῷ γένει μου zeigt ebenso wie ἰουδαϊσμ. und αἱ πατρ. μ. παραδ., dass das Judenthum den Lesern etwas von Haus aus Fremdes war. Γένος μου vom jüd. Volke wie II Kor 11 26, vgl. Phl 3 5. Πατρικός im NT nur hier. Unter den väterlichen Ueberlieferungen ist die in den jüd. Schulen erlernte Auslegung und Auffassung des mos. Gesetzes gemeint. Als Pharisäer (Phl 3 5) bezeichnet P sich hier nicht ausdrücklich.

1 15—24. Auch nach seiner Bekehrung durch unmittelbare göttliche Offenbarung hat P keinen Unterricht von Menschen empfangen, sondern hat unabhängig von den älteren Aposteln seine Missionsthätigkeit ausgeübt. 1 15—20. [15] *Als aber der, welcher mich von meiner Mutter Leibe an ausgesondert und durch seine Gnade berufen hat, für gut befand,* [16] *seinen Sohn an mir zu offenbaren, damit ich ihn unter den Heiden verkündigen sollte: da sofort befragte ich nicht etwa Fleisch und Blut,* [17] *zog auch nicht nach Jerusalem hinauf zu den vor mir berufenen Aposteln, sondern ging weg nach Arabien, und kehrte dann wieder nach Damaskus zurück.* [18] *Darauf nach drei Jahren zog ich hinauf nach Jerusalem, um den Kephas kennen zu lernen, und blieb bei demselben fünfzehn Tage.* [19] *Einen andern von den Aposteln aber sah ich nicht, ausser Jakobus den Bruder des Herrn.* [20] *Was ich aber euch schreibe: siehe,* es ist *vor Gottes Angesicht, dass ich nicht lüge.* 15 P berichtet zunächst, wie seine Bekehrung zum Apostel ein ausschliessliches Werk des freien göttlichen Wohlgefallens, ohne jedes menschliche Zuthun gewesen ist. Gott (ὁ θεός vor ὁ ἀφορίσας ist mit BFG f g pesch vg zu

streichen) hat ihn schon, da er noch im Mutterleibe war (ἐκ κοιλ. μητρ.), ausgesondert aus vielen Andern, nämlich für den Beruf, zu dem er ihn in seinem Rathschlusse bestimmt hatte (vgl. Rm 1 1; VLT findet hier Abhängigkeit von dieser Stelle und von I Kor 15 8), und hat ihn ohne Zuthun andrer Menschen durch seine Gnade berufen. Da das καλέσας dem εὐδόκησεν ἀποκαλύψαι vorhergehend gedacht ist, so kann nicht der Act der Bekehrung selbst (MR, SFF) gemeint sein, freilich auch nicht der innergöttliche Rathschluss, den P zu bekehren, sondern nur die Gesammtheit göttlicher Führungen, welche mit des Ap Bekehrung ihren Abschluss fanden (vgl. κλητὸς ἀπόστολος Rm 1 1 I Kor 1 1). Eben darum ist 16 die Offenbarung des Sohnes Gottes an (nicht: in) ihm nicht eine zu dem äussern Acte der Bekehrung noch hinzutretende innere Erleuchtung, oder eine im späteren Leben des Ap sich bethätigende Kraftwirkung, sondern gemäss dem vorherrschenden paul. Sprachgebrauche (1 12) die Thatoffenbarung des Sohnes Gottes durch die Christophanie auf dem Wege nach Damaskus, welche die persönliche Gewissheit, dass Jesus der Messias sei, in ihm weckte. Dass dieser Vorgang sich dort zugetragen und dass P darauf nach Damaskus gekommen sei, wird (vgl. 1 17) als den Lesern durch mündliche Mittheilung bekannt vorausgesetzt. Der göttliche Zweck dieser Thatoffenbarung aber ist die in der Gegenwart noch andauernde (εὐαγγελίζωμαι Praesens) Verkündigung des Sohnes Gottes unter den Heiden. P fasst also seine Bekehrung zum Glauben zugleich als Berufung zum Heidenapostolate auf. Nun folgt der weitere Nachweis, dass P von Menschen auch keine Belehrung über das von ihm zu predigende Evglm gesucht oder erhalten hat. Sofort nach seiner Bekehrung unterliess er es absichtlich, sich mit Menschen über sein Evglm zu besprechen, d. h. über die ihm zu Theil gewordene Offenbarung ihren Rath oder ihre Belehrung einzuholen (GR, SFF); nicht: ich theilte an Menschen nichts mit (MR, HST), denn es fehlt ein Objectsaccusativ. Das οὐ προσανεθέμην bildet Einen Begriff: was man hätte erwarten können, geschah nicht: daher auch die Stellung des εὐθέως vor οὐ προσανεθ. Fleisch und Blut bezeichnet Menschen im Unterschied von Gott (Mt 16 17). 17 Dies wird nun noch näher dahin bestimmt, dass er auch nicht (οὐδέ) nach Jerusalem zu den älteren Aposteln, um ihre Belehrung zu suchen, hinaufgezogen sei (ἀνῆλθον ℵAKLP und fast alle Uebers., ἀπῆλθον BDFG pesch ist Conformation mit 17). Vielmehr ging P weg nach Arabien, d. h. wahrscheinlich in die Gegenden südöstlich von Damaskus, welche damals zu Arabien gerechnet wurden, also in eine einsame Gegend, wo er keine Gelegenheit fand, sich über sein Evglm mit Anderen zu besprechen. Schwerlich auch ist P, um (unter den Beduinen?) zu predigen, nach Arabien gegangen, sondern um in stiller Sammlung des Geistes der ihm gewordenen Offenbarung nachzudenken (HST). Darnach kehrte er wieder nach Damaskus, von wo er ausgegangen war, zurück und trat hier, wie es scheint, zuerst mit der Predigt des Evglms auf. Ueber seine Flucht nach Damaskus in Folge der Nachstellungen des (jüd.) Ethnarchen berichtet P selbst II Kor 11 32f, übereinstimmend mit Act 9 23—25. 18 Darnach erst, nach Ablauf von drei Jahren, nämlich seit der Bekehrung des Ap (im Gegensatze zu dem εὐθέως 16 und dem οὐδὲ ἀνῆλθ. εἰς Ἱεροσ. 17) zog P nach Jerus. hinauf, um den Kephas kennen zu lernen; ἱστορῆσαι häufig in der Vulgärgräcität (MR, GR); Κηφᾶς die aram. Form für Πέτρος, ausser Gal 2 7f immer bei P. Volle drei Jahre also hat P ver-

streichen lassen, bevor er sich mit den älteren Aposteln in Verbindung setzte. Und auch jetzt sucht er nur den Petrus auf und bleibt bei demselben nur 15 Tage, genug um seine Bekanntschaft zu machen, nicht genug, um bei ihm in die Schule zu gehen. Dass diese Darstellung psychologisch unerklärbar sei, also nicht historisch sein könne, wird ohne Grund von PIERSON, NABER und ST behauptet. **19** Ob P die anderen Apostel in Jerusalem nicht angetroffen oder nicht aufgesucht hat, wissen wir nicht. Ausser Petrus sah er nur den Jakobus, von dem aber nicht wie von Petrus gesagt ist, dass P die Absicht gehabt habe, ihn kennen zu lernen. Εἰ μή ist einfach ausser, wie immer (sondern nur, wie Mt 12 4 Apk 9 4 21 27, heisst es bei Paulus nie), schliesst also den Jakobus unter die ἀπόστολοι ein. Unter die Zwölf kann er nicht gerechnet sein, da damals der gleichnamige Zebedaide, an dessen Stelle er nach einer neueren Vermuthung getreten sein soll, noch lebte. Also ist er als Apostel im weiteren (paul.) Sinne bezeichnet. Jakobus der Bruder des Herrn ist derselbe, welcher 2 9 12 I Kor 15 7 und öfters in der Apostelgeschichte (12 17 15 13ff 21 18) erwähnt wird, wo er als Haupt der Gemeinde zu Jerusalem erscheint. In der späteren Tradition führt er den Beinamen „der Gerechte" wegen seiner strengen Gesetzestreue. Er ist zu unterscheiden von dem in den Apostelverzeichnissen genannten Jakobus Alphäi (Mt 10 3 Mc 3 18 Lc 6 15 Act 1 13). Vgl. HGF, HAUSRATH im BL, Artikel Jakobus, LPS, apokr. Apostelg. II 2, 229ff. **20** Die feierliche Betheuerung der Wahrheit des 17—19 Gesagten soll die Unabhängigkeit des P von den älteren Aposteln verbürgen. Ἰδοὺ ἐνώπ. τ. ϑ. ὅτι hebraisirende Wendung für: Gott weiss es. Das zu erwartende Verbum (nicht γράφω oder μαρτύρομαι, sondern ἐστίν) liegt schon in ἰδού (הִנֵּה). Aehnliche Betheuerung II Kor 11 31.

1 21—24. 21 *Darnach kam ich in die Gegenden Syriens und Kilikiens.* 22 *Ich war aber unbekannt den Gemeinden Judäas, welche in Christo sind:* 23 *Nur von Hörensagen wussten sie: der uns einstmals verfolgte, predigt jetzt den Glauben, welchen er einstmals zerstörte.* 24 *Und sie priesen an mir Gott.* Zwei weitere Thatsachen zum Erweise der Unabhängigkeit des P und seines Evglms. Gleich nach dem Besuche des Petrus reiste er nach Syrien und Kilikien, um dort, also fern von Jerusalem zu predigen; und diese seine Wirksamkeit war den Christen in Judäa nur von Hörensagen bekannt. **21** Τὰ κλίματα wie II Kor 11 10 Rm 15 23. Syrien (mit Ausschluss von Palästina) hier im engeren Sinne, mit der Hauptstadt Antiochia; das angrenzende Kilikien mit der Hauptstadt Tarsos, der Geburtsstadt des P. Beide Länder werden als Missionsgebiet des P zusammengefasst. **22** Ἤμην δὲ ἀγνοούμενος ebenso wie nachher ἀκούοντες ἦσαν Umschreibung des verb. fin., um die Unbekanntschaft (und nachher das Hören) als etwas Andauerndes zu bezeichnen: ἤμην und ἦσαν sind nicht als gleichzeitig mit ἦλθον zu denken (HST), sondern beziehen sich dem Sinne nach auf die ganze Zeit der Missionswirksamkeit des P in Syrien und Kilikien. In den Gemeinden Judäa's ist natürlich die von Jerusalem, auf welche es gerade vorzugsweise ankam, mit eingeschlossen. Dass P diesen Gemeinden von Person (τῷ προσώπῳ) unbekannt gewesen sein soll, hat man (ST) beanstandet, weil er ja früher als Christenverfolger bekannt war. Aber die Länge der inzwischen verstrichenen Zeit, die grossen seitdem eingetretenen persönlichen Veränderungen in den Gemeinden, die absichtliche Vermeidung jedes weiteren persönlichen Verkehrs ausser dem 18f angegebenen von Seiten des P bei seinem

letzten Besuche in Jerusalem, vor Allem der Umstand, dass der Verfolgungssturm die damalige Gemeinde zerstreute, P aber mit Vollmacht der jüd. Obrigkeit gerade die nach auswärts zerstreuten Flüchtlinge aufspürte (Act 8 3 9 1f), erklärt diese Thatsache zur Genüge. Dass Einzelne ihn noch von Angesicht gekannt haben mögen, ändert hieran nichts. Ταῖς ἐκκλ. ταῖς ἐν Χρ. ist Umschreibung des damals noch ungebräuchlichen Christennamens. Der Ausdruck ἐν Χρ., d. h. in der Gemeinschaft Christi, ist dem P geläufig. **23** Die ganze Zeit hindurch waren also die Gemeinden Judäa's auf mittelbare Kunde von P angewiesen. 22 und 23 schliessen so bestimmt als möglich eine Missionsthätigkeit des P in Jerusalem und Judäa aus. **24** Μόνον beschränkt das ἤμην ἀγνοούμενος in gewisser Beziehung, s. 2 10 5 13 6 12. Zu ἀκούοντες ἦσαν ist das Subject aus αἱ ἐκκλησίαι herauszunehmen. Ὅτι ist das recitativum vor der orat. directa. Ὁ διώκων part. imperf. = ὅς ποτε ἐδίωκε (nicht ἐδίωξε). Τὴν πίστιν nicht den christlichen Lehrbegriff, sondern den Messiasglauben als Heilsweg. Ἐν ἐμοί an mir (Joh 17 10, vgl. I Kor 4 6 II Kor 7 16), d. h. in Bezug auf das was Gott durch mich vollbracht.

Die Apostelgeschichte (9 10—30) lässt den P unmittelbar nach der Christophanie von Ananias geheilt, unterwiesen und mit dem heiligen Geiste begabt werden, worauf er in den Synagogen von Damaskus predigt, bis ein Tumult der Juden ihn zur Flucht nöthigt. Den Aufenthalt in Arabien erwähnt sie nicht. Darauf lässt sie ihn in Jerusalem durch Barnabas bei den Aposteln eingeführt werden, dort bei denselben aus- und eingehen und mit den Hellenisten in Jerusalem disputiren, oder nach 26 19f in Jerusalem und ganz Judäa predigen, bis ein Mordanschlag der Juden ihn zur Flucht nöthigt. Die Brüder bringen ihn nach Cäsarea am Meere und entsenden ihn nach seiner Heimath Tarsos, bis Barnabas ihn abholt und nach Antiochia beruft. Nach 22 17—21 kehrt er nach der Bekehrung nach Jerusalem zurück und hat hier im Tempel das Gesicht, welches ihn zum Heidenapostel beruft.

2 1—21. Paulus hat die göttliche Wahrheit seines Evangeliums gegenüber den älteren Aposteln unerschrocken behauptet und siegreich vertheidigt. 2 1—10. P hat bei den Verhandlungen in Jerusalem jedes ihm zugemuthete Zugeständniss zurückgewiesen, und von den älteren Aposteln selbst die brüderliche Anerkennung seiner göttlichen Berechtigung zur gesetzesfreien Heidenpredigt erhalten. 2 1 und 2. [1] ***Darauf nach Verlauf von vierzehn Jahren zog ich abermals hinauf nach Jerusalem mit Barnabas, indem ich auch Titus mitnahm.*** [2] ***Ich zog aber hinauf in Gemässheit einer Offenbarung, und setzte ihnen das Evangelium auseinander, welches ich unter den Heiden predige, im Besonderen aber den Geltenden, damit ich nicht erfolglos liefe oder gelaufen wäre.*** **1** Der Zeitpunkt, von welchem die vierzehn Jahre zu rechnen sind, ist gewiss nicht die Bekehrung des P (Hgf), sondern die zuletzt 1 21 gegebene Zeitbestimmung, sodass also seit der Bekehrung mindestens 17 Jahre verflossen waren. Dass unsere Nachrichten über diesen langen Zeitraum auffallend dürftig sind, berechtigt nicht, δεκατεσσάρων in τεσσάρων zu verändern (Grotius, Blj) oder gar mit Mich und St die ganze Angabe als „künstliche Zahl" zu verdächtigen. Διά im Sinne von διαγενομένων (Mc 2 1 Act 24 17): erst nach Verlauf dieser vierzehn Jahre, nicht früher, kam P πάλιν, also zum zweiten Male seit seiner Bekehrung, nach Jerusalem. Wie aus V. 11 erhellt, hielt P sich damals in Antiochia, der Hauptstadt von Syrien, auf. Die gemeinsame Reise mit Barnabas zeigt, dass beide Männer damals noch einträchtig zusammenwirkten. Ausser Barnabas reiste

noch Titus auf Veranlassung des P (συνπαραλαβών) mit. Derselbe wird öfters im zweiten Korintherbrief als Missionsgehilfe des P, nirgends in der Apgsch, erwähnt (die Versuche, ihn bald mit Lukas, bald mit Silvanus zu identificiren, sind haltlos). Die Mitnahme des unbeschnittenen Heidenchristen Titus (3) nach Jerusalem war ein lebendiger Protest des P gegen jeden Versuch, die Freiheit seines Heidenevangeliums zu bedrohen. 2 Die Reise erfolgte aber κατὰ ἀποκάλυψιν, gemäss einer dem P wol in Form einer Vision zu Theil gewordenen göttlichen Weisung (s. zu 1 12), also nicht um Menschen zu gefallen. Αὐτοῖς, d. h. den Gläubigen in Jerusalem, κατ' ἰδίαν seorsim, privatim = ἰδίᾳ, in abgesonderter Besprechung, τοῖς δοκοῦσιν den als Autoritäten Angesehenen. Der Ausdruck ist, wie dessen dreimalige Wiederholung 6 und 9 zeigt, Stichwort im Munde der Gegner, welche das Ansehen derselben dem P mit der Zumuthung gegenüberstellten, sich ihrer Weise, das Evglm zu predigen, zu fügen. Gemeint sind nach v. 9 nicht alle Apostel überhaupt, sondern die drei Häupter, Jakobus, Kephas, Johannes. Nicht ohne Ironie nimmt P jenes Stichwort den Gegnern aus dem Munde. Diesen „Geltenden“ setzt er noch besonders (ergänze ἀνεθέμ. τὸ εὐαγγ. ὃ κηρ.) ebenso wie (vorher) der ganzen Gemeinde, das Evglm, welches er unter den Heiden predigt, d. h. sein gesetzesfreies Evglm, auseinander. Die Absicht dabei war nicht die, sich belehren zu lassen, oder den „Geltenden“ sein Evglm zur Prüfung vorzulegen, ob etwa seine Arbeit des Heilserfolgs ermangele (Sff), sondern die Hindernisse aus dem Wege zu räumen, welche die Opposition der Gegner dem Erfolge seiner Predigt bereitete. Der Satz mit μήπως ist Finalsatz, nicht indirecter Fragsatz. Εἰς κενόν ins Leere, d. h. ins Erfolglose. Dieselbe Redensart Phl 2 16. Das Bild vom Laufen in der Rennbahn auch 5 7 Rm 9 16 I Kor 9 24 26 II Thess 3 1 Hbr 12 1. Τρέχω ist Conjunctiv, wie häufig in der späteren Gräcität statt des Optativs, ἔδραμον indic. praet., bei Finalsätzen häufig auch im guten Griechisch, wenn die Möglichkeit ausgedrückt wird, dass das Gefürchtete etwa schon eingetreten wäre, vgl. Win 470, Btm 303. Eine besondere Verständigung mit den älteren Aposteln wird aber, wie das Folgende zeigt, durch das Auftreten judaistischer Eiferer bei den öffentlichen Verhandlungen erforderlich gemacht.

2 3—5. [3] *Aber nicht einmal Titus, mein Begleiter, obwol ein Grieche, wurde gezwungen, sich beschneiden zu lassen.* [4] *Wegen der eingedrungenen falschen Brüder aber, welche eingedrungen waren, um auszukundschaften unsere Freiheit, die wir in Christo Jesu haben, um uns zu knechten, —* [5] *welchen wir auch nicht auf eine Stunde gewichen sind durch die* (geforderte) *Unterwerfung, damit die Wahrheit des Evangeliums bei euch verbleibe.* 3 Aber (ἀλλά) drückt im Gegensatze zu der 2 ausgesprochenen Befürchtung den Erfolg aus, den die Darlegung seines Evglms hatte (nicht das Ergebniss der von den „Geltenden“ angestellten Prüfung, Sff). So wenig wurde dem P die Beschneidung sämmtlicher Heidenchristen zur Pflicht gemacht, dass nicht einmal Titus, an dem man als an den Reisebegleiter und Missionsgehilfen des P dann am Ersten die Beschneidung hätte vollziehen müssen, dazu gezwungen wurde. Die Worte besagen nicht, dass eine solche Forderung überhaupt nicht erhoben wurde (οὐκ ἠναγκάσθη kann nicht heissen: es wurde gar nicht versucht, ihm die Beschneidung aufzunöthigen, Sff), sondern dass nicht einmal diese Forderung erfüllt wurde (Mr, Overbeck, Hgf, Wse, Hst, Pfl). Dieselbe wurde allerdings erhoben, aber

durch die Standhaftigkeit des P abgewiesen (s. auch zu 4). Die Forderung erscheint also als ein Vermittlungsantrag, der aus der Mitte der jerusalem. Gemeinde (ob von den älteren Aposteln? ist fraglich) erhoben wurde. 4 Die Worte διὰ δὲ τοὺς παρεισάκτους ψευδαδέλφους können kein erläuternder Zusatz zum Vorhergehenden sein (nach Aelteren Keim, Wzs, Hgf, Pfl, bes. Sff), sondern gehen zu etwas Neuem über. Aber der Satz ist unvollendet. Zu ergänzen ist natürlich nicht περιετμήθη (um der falschen Brüder wurde er doch freiwillig von mir beschnitten!), schwerlich auch οὐκ ἠναγκάσθη, was den falschen Sinn ergeben würde, dass P unter andern Umständen den Titus doch beschnitten haben würde; ebensowenig ist die Ergänzung aus dem Relativsatze οἷς οὐδὲ . . . εἴξαμεν κτλ. einfach heraufzunehmen, wogegen dasselbe Bedenken gilt; auch ist nicht aus 2 zu ergänzen ἀνεθέμην αὐτοῖς τὸ εὐαγγέλιον κτλ. (Hst), was von dem Erfolge der Darlegung seines Evglms zu dem Anlasse derselben zurückgreifen, also nichts Neues bringen würde (Crm, welcher 2 ἀνέβην δὲ κατὰ ἀποκάλυψιν streicht, will geradezu lesen ἀνέβην δὲ διὰ τοὺς παρεισάκτ. ψευδαδ., und 3 hinter 5 stellen). Der Satz ist vielmehr wegen der Relativsätze οἵτινες κτλ. und οἷς κτλ. unvollendet geblieben (Hfm). Der zu ergänzende Gedanke ist durch den verwandten, aber nicht identischen Gedanken von 5 verdrängt. P wollte nicht sagen, dass aus Rücksicht auf die falschen Brüder der Zwang, den Titus zu beschneiden, versucht wurde (Wzs, Keim, Pfl; noch weniger freilich: möglicher Weise hätte versucht werden können Sff), sondern dass um des Auftretens jener falschen Brüder willen der Streit um die Beschneidung des Titus die principielle Bedeutung erhielt, die den Apostel zur kräftigsten Behauptung seiner Selbständigkeit herausforderte. Unter den falschen Brüdern sind judaistische Eiferer gemeint, die entweder in die Christengemeinde überhaupt oder wahrscheinlicher in die paul. Gemeinden (nicht: in die Gemeinde zu Jerusalem) sich (neben und zwischen den rechten Brüdern) eingedrängt haben, in der Absicht, die Freiheit (nicht der paul. Heidenchristen, noch weniger der Christen überhaupt, Sff, sondern) des P und seiner Mitarbeiter auszuspioniren, was eben nur durch Eindrängen in die paul. Gemeinden (speciell in die antiochenische) geschehen konnte. Die Freiheit des P ist nicht seine Unabhängigkeit von den Geltenden, sondern seine in seinem Gemeinschaftsverhältnisse zu Christo (ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ) begründete Freiheit, den Heiden ein gesetzesfreies Christenthum zu verkündigen. Diese Freiheit wollten jene Späher auskundschaften, um den Apostel zu knechten, nämlich (nicht unter die Autorität der Geltenden, von der hier noch gar nicht die Rede ist, sondern) unter das Gesetzesjoch. Ueber ἵνα mit dem indic. fut. καταδουλώσουσι vgl. Win 271, Btm 202, K. H. A. Lipsius de modorum usu in NT 42—54. Das Wort καταδουλοῦν auch II Kor 11 20 von ähnlichen Gegnern. 5 Diesen falschen Brüdern hat P auch nicht auf eine Stunde (wie dies der Fall gewesen sein würde, wenn er den Titus ausnahmsweise hätte beschneiden lassen) durch Unterwerfung unter die ihm von jenen gestellte Forderung, die Heidenchristen zu beschneiden (τῇ ὑποταγῇ durch Leistung des abgeforderten Gehorsams, nicht des Gehorsams gegen das Gesetz überhaupt, aber auch schwerlich gegen die älteren Apostel, Hst) nachgegeben; und zwar war der Beweggrund seiner Standhaftigkeit dieser, seinen Heidengemeinden den vollen unverfälschten Wahrheitsgehalt des Evglms, welcher die Freiheit vom Gesetz einschliesst, sicher zu stellen (nicht den Gal speciell oder den Bewohnern der Provinz Galatien, um welche sich der Streit bewegt habe;

πρὸς ὑμᾶς individualisirt und behält sein Recht, auch wenn die galatischen Gemeinden zur Zeit jenes Streites noch nicht bestanden). Die (zuletzt wieder von KLOSTERMANN, Probleme im Aposteltexte 34ff, NABER und VLT vertheidigte) Weglassung von οἷς οὐδέ in D und bei KVV ist willkürliche Aenderung (was TERT. umgekehrt dem MARCION, der die richtige LA hat, vorwirft).

2 6—10. [6] *Von denen aber die dafür gelten etwas zu sein — wer immer sie waren gilt mir gleich, vor Gott gilt kein Ansehen der Person — mir nämlich haben die Geltenden nichts auferlegt,* [7] *sondern im Gegentheile, da sie sahen, dass ich betraut bin mit dem Evangelium der Vorhaut so wie Petrus mit dem der Beschneidung —* [8] *denn der sich dem Petrus wirksam erwiesen hat zum Apostolate der Beschneidung, hat auch mir sich wirksam erwiesen zu den Heiden hin —,* [9] *und da sie die Gnade erkannten, die mir verliehen war, haben Jakobus, Kephas und Johannes, die dafür gelten Säulen zu sein, mir und Barnabas den Handschlag der Gemeinschaft gegeben, dass wir zu den Heiden, sie aber zu der Beschneidung* gehen *sollten;* [10] *nur dass wir der Armen gedenken sollten, was ich mich auch bemüht habe, also zu thun.* 6 Von seinem Verhalten zu den falschen Brüdern (wie es namentlich in der Versammlung der ganzen Gemeinde zu Tage trat) wendet sich P jetzt zu dem Ergebnisse seiner besonderen Verhandlungen mit den älteren Aposteln. Der Satzbau ist wieder anakoluthisch: der mit ἀπὸ δὲ τῶν δοκούντων begonnene Satz wird durch Zwischensätze unterbrochen und in veränderter Form mit ἐμοὶ γὰρ οἱ δοκοῦντες οὐδὲν προσανέθεντο (nicht erst 9 mit δεξιὰς ἔδωκαν . . . κοινωνίας HST, HFM) wieder aufgenommen. An eine Aposiopese (ab illis autem — quid metuerem GOTTFR. HERMANN) ist nicht zu denken; ebensowenig ist εἶναί τι von δοκοῦντες abzutrennen und zu übersetzen: im Auftrage der Autoritäten etwas zu sein, darauf lege ich keinen Werth (KLOSTERM, SFF). Εἶναί τι etwas (Grosses) zu sein, nämlich Autoritäten, denen ich mich zu unterwerfen hätte, vgl. 6 3 Act 5 36; ὁποῖοί ποτε ἦσαν bezeichnet den aus der Vergangenheit abgeleiteten Vorzug der älteren Apostel, sofern sie von Jesu noch während seines irdischen Lebens zu Jüngern erwählt waren: welche Stellung sie einst einnahmen (nicht: wie sie einst in der Heidenfrage gesinnt waren, CRM); οὐδέν μοι διαφέρει macht mir keinen Unterschied, gilt mir völlig gleich, ein höheres Ansehen derselben lässt sich durch ihre Vergangenheit nicht begründen: ein Urtheil, welches sofort seine Bekräftigung durch den (asyndetischen) Zusatz erhält πρόσωπον θεὸς (der Artikel ὁ ist mit BCDFG etc. zu streichen) ἀνθρώπου οὐ λαμβάνει (nach bekanntem Hebraismus, נָשָׂא פָּנִים das Angesicht Jemandes ansehen, d. h. parteiisch für ihn sein). Wenigstens dem P gegenüber sind sie keine maassgebenden Autoritäten: denn mir, fährt er fort, haben sie nichts (keine Bedingung oder Beschränkung meiner Missionsthätigkeit) auferlegt, wörtlich: (zur Darnachachtung) vorgelegt; nicht: haben mir keine ihnen zu Theil gewordene Offenbarung mitgetheilt (HST). (W SE will πρόσωπον θεός . . προσανέθεντο, CRM wenigstens πρόσωπον ... λαμβάνει und das nun störende οἱ δοκοῦντες hinter ἐμοὶ γάρ streichen und darnach προσέθεντο emendiren; MAN nimmt eine durch kath. Hände bewirkte Unterdrückung einiger Textworte an). 7 Im Gegentheile haben sie das selbständige Recht der Mission und des Missionsverfahrens des P anerkannt. Der Beweggrund hierzu wird ausgedrückt durch die Participien ἰδόντες und (9) γνόντες. Sie erkannten nämlich an dem gottgesegneten Erfolge der Missionsthätigkeit des P, von dem er in der 2 erwähnten Dar-

legung seines Evglms zu berichten wusste, dass Gott selbst ihn mit dem Evglm der Vorhaut (d. i. der Unbeschnittenen, abstr. pro concr. Rm 2 26 3 30) betraut hatte, und zwar ebenso wie den Petrus mit dem (ergänze τῷ εὐαγγελίῳ) der Beschneidung (der Beschnittenen). Von einem doppelten Evglm (PIERSON, MAN) ist nicht die Rede, sondern nur von gesonderter Missionsarbeit. Der Name Πέτρος statt Κηφᾶς hier und 8 ist der griech. Name, unter welchem er ausserhalb Palästinas bekannt war. Die gesetzesfreie paul. Heidenmission erscheint also für die älteren Apostel als eine Thatsache, über welche sie erst jetzt ihr Urtheil sich bilden. Eine Gewinnung derselben für die principielle Ueberzeugung, auf welcher das paul. Missionsverfahren ruht, ist mit der hier berichteten Anerkennung noch nicht ausgesprochen. 8 erläutert nun parenthetisch, wodurch die Erkenntniss der älteren Apostel von der dem P gewordenen göttlichen Berufung zur Heidenmission vermittelt worden ist. Subject zu ἐνεργήσας und ἐνήργησε ist Gott (nicht Christus, vgl. I Kor 12 6 Phl 2 13). Gemeint sind göttliche Kraftwirkungen zu Gunsten des P wie des Petrus, die sich in der apostolischen Wirksamkeit und ihrem gesegneten Erfolge (Bekehrungen, Geistesgaben u. s. w.) bethätigten. Dass P bloss von Petrus den Ausdruck braucht εἰς ἀποστολὴν (τῆς περιτομῆς), von sich dagegen bloss sagt εἰς τὰ ἔθνη, bleibt bei dem grossen Gewicht, welches P auch in diesem Briefe auf seine den älteren Aposteln ebenbürtige Apostelwürde legt, auffällig. Die Vermuthung, dass die älteren Apostel ihm den eigentlichen Apostelnamen nicht zuerkannt haben (HST), ist um so unabweisbarer, da derselbe auch sonst in judenchristl. Kreisen auf die Zwölf beschränkt bleibt, der weitere (heidenchristl.) Begriff des Apostolats aber hier nicht in Betracht kommen kann (MAN streicht 8 als kath. Einschiebsel, VLT tilgt 7b 8 als jüngere Zuthat). 9 Die dem P verliehene göttliche Gnade beurkundet sich in dem Erfolge seiner Missionsthätigkeit. Daher erkennen denn Jakobus (1 19), Kephas und Johannes, die in dem Ansehen standen, Säulen (der Gemeinde, schreibe στύλοι, vgl. K. H. A. LIPSIUS, grammat. Untersuchungen 43) zu sein, ihn und den Barnabas als unabhängige Genossen im Missionswerke an und geben ihnen zum Zeichen der Gemeinschaft die Hände (vgl. I Mak 6 58 11 62); der Artikel vor κοινωνίας fehlt, weil er auch vor dem regierenden Substantivum χεῖρας nicht steht (κοινωνία wie I Kor 1 9 II Kor 9 13 u. ö.) In welchem Sinne, zeigt der folgende Finalsatz. P und Barnabas sollen zu den Heiden gehen, während sie selbst sich nach wie vor auf die Judenmission beschränken wollen. Die (nicht geographisch, sondern ethnographisch gemeinte) Trennung der Missionsgebiete setzt die nach wie vor vorhandene, durch die Darlegung des paul. Evglms nicht aufgehobene Verschiedenheit der Missionsgrundsätze voraus, welche aber gleichwol die Anerkennung eines brüderlichen Gemeinschaftsverhältnisses nicht stört. Die Apostel geben hier ein leuchtendes Beispiel jener ächten Unionsgesinnung, welche im lebendigen Bewusstsein des gemeinsamen christl. Glaubensgrundes auch über tiefgreifende theologische Gegensätze hinweg die Bruderhand ausstreckt. Dass diese Trennung der Missionsgebiete sich in allen aus Juden und Heiden gemischten Gemeinden alsbald als undurchführbar erwies, kann keinen Gegengrund gegen die Geschichtlichkeit dieser Darstellung (wie ST urtheilt) abgeben. Der Vertrag von Jerusalem wurde freilich bald durch den Lauf der Ereignisse überholt. 10 Ausdrücklich fügt P noch hinzu, dass die älteren Apostel den mit ihm und Barnabas geschlossenen Vertrag an keine an-

dere Bedingung (μόνον ἵνα) geknüpft haben, als dass sie (durch Sammlungen in ihren Heidengemeinden) der Armen (in Jerusalem) gedenken sollten. Der Satz mit ἵνα ist dem Finalsatze 9 coordinirt, die Voranstellung von τῶν πτωχῶν vor ἵνα dient dem Nachdruck (I Kor 7 29 II Kor 12 7 u. ö.). Die Fürsorge für die Armen sollte trotz der verschiedenen Stellung beider Theile zum mosaischen Gesetz doch ein Band brüderlicher Liebe zwischen Heidenchristen und Judenchristen knüpfen (vgl. II Kor 9 12—14 Rm 15 27). Die Worte ὃ καὶ ἐσπούδασα κτλ. zeigen, dass P schon vor Abfassung unseres Briefes für die Christen in Jerusalem gesammelt hat. Aber die Act 11 27—30 erwähnte Spende fand (wenn sie nicht irrthümlich zu früh angesetzt ist) vor dem Beschlusse zu Jerusalem statt, die I Kor 16 1—4 II Kor 8 und 9 Rm 15 26—28 besprochenen Sammlungen sind erst nach Abfassung unseres Briefes in Angriff genommen. Ein Grund gegen die Geschichtlichkeit der Angabe (St), bzw. gegen die Aechtheit von 10 (Wse, Mich, Blj, Man) liegt hierin nicht, sondern lediglich ein Zeichen der Lückenhaftigkeit der uns überlieferten Nachrichten. Ὃ . . . αὐτὸ τοῦτο (anakoluthisch) nachdrückliche Hervorhebung des im Relativum enthaltenen Begriffs quod ipsum vel maxime facere studui (Bornemann scholia in Luc 53 sqq, welcher II Kor 4 4 vergleicht).

Die Erzählung Gal 2 1—10 bezieht sich auf denselben Vorgang, welcher Act 15 berichtet ist, und ist nicht (Wieseler, zuletzt wieder Vkm) mit der Act 18 21ff erzählten Reise des P nach Jerusalem zu identificiren. Hier wie Act 15 reisen P und Barnabas von Antiochia nach Jerusalem, hier wie dort ist Anlass der Reise die Frage der Beschneidung (und Gesetzesbeobachtung) der Heidenchristen, die weder vor noch nach dem Zeitraum Act 15 in der Gal 2 bezeichneten Weise erörtert worden sein kann; hier wie dort veranlasst das Auftreten judaistischer Eiferer den P, eine Verständigung mit den älteren Aposteln zu suchen; hier wie dort kommt ein brüderliches Uebereinkommen zu Stande, kraft dessen die älteren Apostel von der Beschneidung der Heidenchristen absehen. Differenzen beider Berichte sind (von Nebensächlichem abgesehen) folgende: 1. Nach Gal 2 wahrt P auch den älteren Aposteln gegenüber aufs Entschiedenste seine Selbständigkeit; nach Act 15 erscheinen die Apostel und Presbyter zu Jerusalem als oberste Kirchenbehörde, deren Entscheidungen auch für P maassgebend sind. Hiermit hängt zusammen 2. Nach Gal 2 liegt der Schwerpunkt in den (Act 15 verschwiegenen) privaten Verhandlungen des P mit den δοκοῦντες, nach Act 15 in den öffentlichen Verhandlungen, welche zu der 22—29 mitgetheilten kirchenregimentlichen Anordnung führen. 3. Nach Gal 2 ist es die Standhaftigkeit des P, welche die Zumuthung, den Titus beschneiden zu lassen, abwehrt; Act 15 ist der ganze principiell bedeutsame Vorfall mit Stillschweigen übergangen. 4. Act 15 hat P gar nicht nöthig, sein Missionsverfahren zu vertheidigen; vielmehr erscheint Petrus als der eigentliche Vorkämpfer der paul. Grundsätze: er erklärt das Gesetz für eine Last, die Rechtfertigung erfolgt aus dem Glauben, die Heiden seien nicht mit Forderungen zu beschweren, die auch die Juden nicht erfüllen könnten. Nach Gal 2 bleibt Petrus trotz des Vertrages mit P nach wie vor Judenapostel und fordert bald nachher in Antiochia die Unterwerfung der Heidenchristen unter das mosaische Gesetz. Damit hängt wieder zusammen 5. Nach Act 15 ist die Heidenmission längst (ἀφ᾽ ἡμερῶν ἀρχαίων, 7) im Gange und durch keinen Geringeren als Petrus selbst inaugurirt (vgl. Act 10 und 11) und zwar im Sinne principieller Gleichstellung der Heiden mit den Juden (οὐδὲν διέκρινεν μεταξὺ ἡμῶν τε καὶ αὐτῶν, 9, vgl. 11 18); nach Gal 2 tritt die ganze Heidenfrage erst in Folge der Missionsthätigkeit des P und Barnabas an die älteren Apostel heran, und die Entscheidung erfolgt erst auf Grund der Darlegungen des P und seiner Mittheilungen über die Erfolge seiner Thätigkeit. 6. Nach Act 15 erklärt sich Jakobus mit den von Petrus verkündigten Grundsätzen vollkommen einverstanden und findet in der Heidenmission die Schrift erfüllt; nach Gal 2 12f schickt er Gesandte nach Antiochia, welche den Petrus veranlassen, die Tischgemeinschaft mit den Heidenchristen auf-

zugeben und von den Heiden zu fordern, dass sie „judaisiren“ sollen. 7. Nach Gal 2 wird der gesetzesfreien Heidenmission des P von den älteren Aposteln keine Beschränkung auferlegt, sondern die Gemeinschaft mit ihm lediglich an die Bedingung geknüpft, der Armen zu gedenken; nach Act 15 fassen die Apostel und Aeltesten von Jerusalem sammt der ganzen Gemeinde den Beschluss, den Heidenchristen bei sonstigem Nachlasse der gesetzlichen Verpflichtungen doch die vier Verbote der εἰδωλόθυτα, des Genusses von Blut und Ersticktem und der πορνεία, d. h. (wie trotz erhobenen Einspruchs ganz unabweisbar bleibt, vgl. Lev 17 12 18 26) die sog. Proselytengebote (die für die Proselyten „des Thores“ als Bedingung ihres Zusammenlebens mit den Israeliten geltenden Vorschriften, eine Umbildung der sog. noachischen Gebote Gen 9 4) aufzuerlegen, und dieses Decret durch eine eigene Gesandtschaft der antiochenischen Gemeinde zur Darnachachtung übergeben zu lassen; P aber und Barnabas richten sich nach dieser Vorschrift und übergeben nach Act 16 4 dieses Aposteldecret auch anderen Heidengemeinden. Diese Differenzen sind weder durch künstliche Umdeutungen zu beseitigen, noch dadurch zu heben, dass man den Bericht Gal 2 für ungeschichtlich erklärt (St); sondern die Abweichungen von Act 15 verstehen sich aus dem späteren Standpunkte des Verf. der Apostelgeschichte, welchem die geschichtlichen Verhältnisse der Apostelzeit undurchsichtig geworden sind, und welcher voraussetzt, dass P mit den älteren Aposteln nicht nur in allen Stücken einig gewesen sei, sondern auch ihre maassgebende Autorität für die Kirche anerkannt habe. Insbesondere das Aposteldecret kann weder damals, noch früher (nach Vlt vor Act 13 und 14, nach Franke zur Zeit der (angeblichen) Reise des P Act 11 30 12 25) erlassen sein. Gleichwol hat der Verf. von Act, abgesehen von den oben aufgezählten Berührungspunkten mit Gal 2, noch eine geschichtliche Erinnerung darin bewahrt, dass er 1. den Jakobus (freilich im Widerspruch mit der ihm zugeschriebenen vollständigen Zustimmung zu der Rede des Petrus) die Forderung erheben lässt, auch die Stellung der Heidenchristen in der Messiasgemeinde nach den Vorschriften des mosaischen Gesetzes zu regeln, d. h. sie zu ihr in ein Proselytenverhältniss zu setzen (vgl. bes. Act 15 21 nach richtiger Auslegung), 2. dass die inhaltlichen Bestimmungen des sog. Aposteldecretes nicht bloss zu seiner Zeit in den heidenchristl. Gemeinden, sondern wahrscheinlich schon früher für jüd. Proselyten in Geltung standen und von den zum Messiasglauben bekehrten Proselyten beobachtet wurden. Dem Verbote der εἰδωλόθυτα stimmt auch P zu (I Kor 10 20), wenn er auch die (judenchristl.) Ausdehnung dieses Verbots auf den Genuss des von Götzenopfern herrührenden Fleisches überhaupt principiell verwirft und nur liebevolle Rücksichtnahme auf die schwachen Brüder empfiehlt (I Kor 8 1—13 10 23—30). Unter der πορνεία ist im Decret wol nicht Unzucht überhaupt (deren Verbot für Christen selbstverständlich war), sondern sind die nach at. Anschauung unter den Begriff der Unzucht fallenden unerlaubten ehelichen Verbindungen gemeint, unter welche ausser den Lev 18 aufgezählten auch die Eheschliessung mit ungläubigen Heiden fällt; diese aber hat auch P missbilligt (I Kor 7 39), wenn er gleich eine einmal im Heidenthum geschlossene Ehe auch nach dem Uebertritt des einen Gatten zum Messiasglauben als fortgiltig betrachtet, vorausgesetzt, dass der heidnisch gebliebene Theil das Band nicht löst (I Kor 7 12—17). Ueber den Genuss von Blut und Ersticktem finden sich in den paul. Briefen keine Aeusserungen.

2 11—21. Paulus hat in Antiochien, als Petrus, durch Abgesandte des Jakobus veranlasst, die Fortsetzung seiner anfänglich geübten Tischgemeinschaft mit den Heidenchristen an die Bedingung knüpfte, dass diese der jüdischen Lebenssitte sich fügen sollten, demselben ins Angesicht widerstanden und die Wahrheit seines gesetzesfreien Evangeliums wider ihn vertheidigt. 2 11—14. [11]*Als aber Kephas nach Antiochia kam, habe ich ihm ins Angesicht widerstanden, weil er* (durch seine eigene Handlungsweise) *verurtheilt war.* [12]*Denn bevor Einige von Jakobus kamen, ass er mit den Heiden zusammen; als sie aber gekommen waren, zog er sich zurück und sonderte sich ab, aus Furcht vor denen aus der Beschneidung.* [13]*Und es heuchelten mit ihm auch die übrigen Juden, sodass auch Barna-*

bas mitfortgerissen wurde von ihrer Heuchelei. [14] *Als ich aber sah, dass sie nicht richtig wandeln nach der Wahrheit des Evangeliums, sprach ich zu Kephas vor Allen* (vor Aller Ohren)*: Wenn du, der du doch ein Jude bist, heidnisch lebst und nicht jüdisch, wie kannst du die Heiden zwingen, zu judaisiren?* 11 Wann der Besuch des Petrus in Antiochia fällt, wissen wir nicht, da die Apostelgeschichte über ihn schweigt. Wahrscheinlich nicht lange nach den Verhandlungen in Jerusalem. Κατεγνωσμένος verurtheilt, nämlich durch den Widerspruch, in den er sich durch sein eigenes Verhalten mit sich verwickelte (nicht adjectivisch im Sinne von schuldig, auch nicht: dem göttlichen Strafurtheile verfallen). Das harte Wort wurde dem P in judenchristl. Kreisen noch über ein Jahrhundert lang nachgetragen, vgl. Clem. Hom. 17 19 (Naber will mit Zustimmung von Berlage und Blj ὅτι κατέγνωμεν ὃς ἦν lesen). 12 erklärt das κατεγνωσμένος. Petrus hatte vor Ankunft der Abgesandten des Jakobus (das allein kann das ἀπὸ Ἰακώβου bedeuten, Sff), ebenso wie schon bisher Barnabas und die übrigen Judenchristen in Antiochia (13) unbedenklich mit den Heidenchristen Tischgemeinschaft, ohne welche im Hinblick auf die altchristl. Abendmahlsfeier keine volle Religionsgemeinschaft möglich war, geübt, und dadurch den mosaischen Speisegesetzen gegenüber eine freiere Haltung an den Tag gelegt, wie sie auch sonst vielfach von den hellenistischen Juden bethätigt wurde. Nach streng jüd. Anschauung war dies aber eine Verunreinigung (Act 10 28 11 3 vgl. Lc 15 2; Justin. Dial. c. Tryph. 47), ja selbst die Betretung heidnischer Häuser verunreinigte schon (Joh 18 28). Als Jakobus hiervon erfährt, sendet er Abgeordnete nach Antiochia, um dem Petrus die strenge Trennung von den Heiden, soweit sie nicht ihrerseits der jüd. Lebenssitte sich fügen wollten, zur Pflicht zu machen. Aus Furcht vor den strengen Judenchristen gibt Petrus der Forderung nach, zieht sich von den Heidenchristen zurück und sondert sich ab (Naber will τινὰς ἀπὸ Ἰακώβου streichen, und ἐλθεῖν auf Petrus, also auf dessen früheres Verhalten beziehen; Man will πρὸ τοῦ ἐλθ. Ἰάκωβον lesen). Die Imperfecta bezeichnen nicht die Allmählichkeit des sich Zurückziehens (Mr, Hst), sondern die Dauer dieser Handlungsweise; ἑαυτόν hat keinen Nachdruck. Die Variante ἦλθεν statt ἦλθον ℵBDFG Orig. ist alter Schreibfehler. 13 Dieses Verhalten des Petrus, dem die übrigen Judenchristen in Antiochia, sogar Barnabas, folgen, bezeichnet P als Heuchelei, d. h. als eine nicht aus geänderter Ueberzeugung, sondern aus Menschenfurcht stammende Untreue gegen seine bisherige Handlungsweise. Dies ist mehr als eine bloss logische Inconsequenz, setzt aber nicht voraus, dass Petrus sich über die Tragweite seines früheren und seines nachmaligen Thuns principiell klar gewesen wäre. In reflexionsloser Freiheit hatte er, in der Freude über die neugewonnenen Glaubensgenossen aus den Heiden, sich über die bisher beobachteten jüd. Speisegesetze hinweggesetzt; durch die strenge Gesetzlichkeit des Jakobus und seiner Gesinnungsgenossen eingeschüchtert, flüchtet er in die jüd. Unfreiheit zurück. In Zeiten principieller Entscheidung für und wider werden innerlich unsichere und willensschwache Persönlichkeiten meist auf diejenige Seite hinübergedrängt, der sie durch alte Gewohnheit und ererbte Anschauungsweise näher stehen. 14 P hält demgegenüber seine klare und feste Ueberzeugung dem Petrus vor Aller Ohren scharf gegenüber und zeiht den Petrus und die übrigen Judenchristen der charakterlosen Inconsequenz. Ὅτι οὐκ ὀρθοποδοῦσι, d. h. nicht mit gradem Fuss und festem

Tritt einhergehen (Gegensatz: nach beiden Seiten hinken I Reg 18 21. NABER will ὀρθοπλοοῦσι emendiren) gemäss der Wahrheit des Evglms, welche das rückhaltlose Aufgeben des jüd. Gesetzesstandpunktes fordert (NABER streicht τοῦ εὐαγγ.). Wenn du, so hält er dem Petrus vor, ἐθνικῶς καὶ οὐχὶ ἰουδαϊκῶς ζῇς (so ist mit ℵᶜBD* zu lesen; WSE will nur gelesen wissen εἰ σὺ ἐθνικῶς ζῇς und streicht das Uebrige), πῶς τὰ ἔθνη ἀναγκάζεις ἰουδαΐζειν; das Präsens ζῇς drückt entweder ein rein logisches Verhältniss aus (HST) oder bedeutet „wenn du heidnisch und nicht jüdisch leben kannst" (SFF). An eine dauernde Abweichung des Petrus von gewissen jüdischen Gesetzesbestimmungen (etwa von den Opfergesetzen, HGF, oder von den Speisegesetzen, CRM) ist nicht zu denken; noch weniger steht „das heidnische Leben" im allgemein moralischen Sinne vom Sündenleben. Der von Petrus an den Heidenchristen geübte Zwang des „Judaisirens" aber bezieht sich auf das, sei es ausdrücklich durchs Wort, sei es thatsächlich durch sein Verhalten an sie gerichtete Ansinnen, die Wiederherstellung der vollen Tisch- (und Religions-) Gemeinschaft durch Anbequemung an die jüd. Lebenssitte (speciell an die Speisegebote) zu erkaufen. Der Uebereinkunft von Jerusalem wurden weder die Abgesandten des Jakobus, noch Petrus und Barnabas untreu; nur zeigte sich jetzt, dass sie für gemischte Gemeinden nicht genügte. Denn den strengen Judenchristen blieb hier nichts übrig, als die förmliche Secession, also die Aufhebung der brüderlichen Gemeinschaft. Demgegenüber geht jetzt P, indem er die grundsätzliche Aufhebung der Gesetzesverbindlichkeit auch für die Judenchristen fordert, über die Bestimmungen des Vertrages hinaus.

2 15—21. [15] ***Wir sind von Natur Juden und nicht Sünder aus den Heiden;*** [16] ***wissend aber, dass nicht gerechtfertigt wird ein Mensch aus Gesetzeswerken, sondern nur durch den Glauben an Jesum Christum, sind auch wir an den Christus Jesus gläubig geworden, damit wir gerechtfertigt würden aus dem Glauben an Christum und nicht aus Gesetzeswerk; denn aus Gesetzeswerken wird nicht gerechtfertigt werden alles*** was ***Fleisch*** ist. [17] ***Wenn wir aber, indem wir suchten, in Christo gerechtfertigt zu werden, auch selbst*** (wie die Heiden) ***als Sünder erfunden worden sind, so ist hiernach wol Christus ein Sündendiener? Das sei ferne.*** [18] ***Denn wenn ich, was ich aufgelöst habe, eben dieses wieder aufbaue, so stelle ich mich*** freilich ***als einen Gesetzesübertreter hin.*** [19] ***Ich bin nämlich durch das Gesetz dem Gesetze gestorben, damit ich für Gott lebe; ich bin mit Christo gekreuzigt.*** [20] ***So lebe ich nun jetzt nicht mehr als ich, vielmehr lebt in mir Christus; was ich aber jetzt*** noch ***im Fleische lebe, das lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt hat und sich selbst für mich hingegeben hat.*** [21] ***Ich thue die Gnade Gottes nicht ab: denn wenn durch das Gesetz Gerechtigkeit käme, so wäre Christus umsonst gestorben.*** Die Rede des P an Petrus geht fort; erst von 3 1 an wendet er sich wieder an die Galater. Nachdem er 14 das Widerspruchsvolle der Handlungsweise des Petrus aufgedeckt, zeigt er 15 und 16, dass der Standpunkt des messiasgläubigen Juden in seiner Consequenz nothwendig zu dem Grundsatze des paul. Heidenchristenthums (der Rechtfertigung allein aus dem Glauben) führe, weist dann 17 und 18 die verkehrte Folgerung des Judenchristenthums, dass jener heidenchristl. Grundsatz zur Sünde führe und Christum als Förderer der Sünde erscheinen lasse, zurück, zeigt darauf 19 und 20, dass die durch den Glauben an den Gekreuzigten herbeigeführte vollständige Umwandlung aller bisherigen

Lebensverhältnisse auch jede Beziehung des Gläubigen auf das mosaische Gesetz aufgehoben habe und schliesst 21 mit der Folgerung, dass das Festhalten an der Gesetzesgerechtigkeit mit der durch Christi Tod vermittelten Gnade unverträglich sei. 15 P stellt sich zunächst auf den jüd. Standpunkt: allerdings sind wir (ergänze zu ἡμεῖς ein ἐσμέν oder vielleicht noch besser ὄντες, coordinirt dem folgenden εἰδότες) von Geburt und Abstammung Juden (Angehörige des heiligen, der Segnungen und Verheissungen Gottes theilhaftigen Bundesvolks) und keine Sünder heidnischer Abkunft. Die Heiden erscheinen den Juden als unrein, als Sünder von Natur. Vermuthlich haben wir hier die ipsissima verba, durch welche Petrus seine Trennung von den Heidenchristen zu rechtfertigen suchte. P nimmt dieselben auf, zieht daraus aber die entgegengesetzte Consequenz (WSE will καὶ οὐκ ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοί, MAN wenigstens ἁμαρτ. streichen). 16 Als wir Juden gläubig wurden, haben wir dies in dem Bewusstsein gethan, dass nicht gerechtfertigt wird ein Mensch aus Gesetzeswerk (Werk, welches das Gesetz gebietet), also überhaupt nicht gerechtfertigt wird ausser mittelst des Glaubens an Christus: ἐὰν μή fügt nicht die Glaubensgerechtigkeit zur Gesetzesgerechtigkeit ergänzend hinzu, sondern drückt einen aufhebenden Gegensatz aus; ebenso ist zwischen διὰ πίστεως und ἐκ πίστεως kein sachlicher Unterschied (CRM will ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Ἰ. Χρ. streichen). Καὶ ἡμεῖς auch wir Juden, ebenso wie die Heiden. Auch für uns gab es keinen anderen Heilsweg als den Glauben im Gegensatze zu den Werken des Gesetzes. Νόμος ist hier überall das mosaische Gesetz, und zwar ohne Unterscheidung des Ritual- und des Moralgesetzes, obwol im Galaterbrief die erstere, im Römerbrief die letztere Seite hervortritt; der Artikel fehlt nach bekanntem Sprachgebrauch, weil νόμος terminus technicus ist, vgl. auch WIN 117 (die Unterscheidung von νόμος ein Gesetz, und ὁ νόμος das — mosaische — Gesetz [HFM, HST, WS] ist unhaltbar). Δικαιοῦται wird gerechtfertigt, d. h. entsprechend dem hebr. הִצְדִּיק gerechtgesprochen, für gerecht erklärt (BRUNO BAUER, ST und MAN sehen in dem Vers ohne jeden Grund eine Nachbildung von Rm 3 20—22 28).

Der dem Gerichtsgebrauch entnommene Ausdruck besagt zunächst ein Lossprechen des Menschen von der Schuld durch göttliches Urtheil und damit ein Zusprechen der religiösen Rechtbeschaffenheit, d. h. ein Anerkennen des Vorhandenseins des rechten religiösen Verhältnisses des Menschen zu Gott. Unmittelbare Folge ist der Friede des Menschen mit Gott, das Bewusstsein der Gotteskindschaft und der Väterlichkeit Gottes. Die δικαίωσις erfolgt aber, obwol sie als ein göttlicher Richterspruch gedacht ist, gnadenweise, nämlich durch die Heilsveranstaltung in Christo. Dem, welcher an die Heilsbedeutung des Todes und der Auferstehung Christi glaubt, wird die „Gerechtigkeit" gnadenweise zugerechnet. Die „Rechtfertigung" ist also nicht sittliche Erneuerung (Wiedergeburt), sondern Herstellung desjenigen religiösen Verhältnisses, aus welchem die sittliche Erneuerung erst hervorgehen kann. Dieses Verhältniss vermittelt sich durch die Todes- und Lebensgemeinschaft mit Christo: durch erstere sind die Gläubigen mit Christo der Welt und der Sünde (objectiv und principiell) gestorben, also nicht mehr verdammlich vor Gott; durch letztere erweist sich der Auferstandene selbst oder sein Geist — das πνεῦμα ἅγιον — als die in ihnen wirksame Lebensmacht. Diese Grundgedanken liegen schon im Galaterbriefe vor, erhalten aber erst im Römerbriefe ihre weitere Ausführung. Auf Abhängigkeit des ersteren Briefes von dem letzteren (ST) ist natürlich hieraus nicht zu schliessen. Der Glaube im allgemein religiösen Sinne überhaupt = Gottvertrauen, im allgemein christl. Sinne = Anerkennung Jesu als des κύριος καὶ Χριστός, und zuversichtliches Vertrauen auf die Verheissung seiner demnächstigen Wiederkunft zur Aufrichtung des Messiasreiches, gewinnt seine specifisch paul. Bedeutung durch die Lehre des Apostels von der Heilsbedeutung des Kreuzestodes und der Auferstehung Christi. Er ist zunächst Glaube an den

Gott, der den Herrn Jesum von den Todten erweckt hat, und hat insofern sein at. Vorbild an dem Glauben Abrahams, welcher darauf vertraute, dass Gott im Stande ist, seine Verheissung wahr zu machen (Rm 4 18—22). Als Vertrauen auf die Zuverlässigkeit der göttlichen Verheissungen ist er weiter die Zuversicht, dass die dem Abraham gegebene Verheissung in Christo erfüllt sei (Gal 3 6—9) und das Vertrauen in den Heils- und Gnadenwillen Gottes, welcher in Christi Tod und Auferstehung offenbart worden ist (Rm 4 24f, vgl. 10 6—9), speciell das Vertrauen auf die durch Christi Tod vermittelte göttliche Sündenvergebung und Rechtfertigung (Rm 3 25f 4 5 10 4 Gal 3 24) und auf die durch Christi Auferstehung vermittelte Theilnahme an dem ewigen Leben im göttlichen Reiche (Rm 5 2—5 9—11). Sofern nun aber die göttliche Heilsgnade sich durch die Gnade Jesu Christi (Rm 5 15) oder durch dessen Liebesthat (Rm 5 6 8 35 II Kor 5 14) für uns vermittelt, hat der Glaube nicht bloss den in Christo offenbarten Heilswillen Gottes, sondern Jesum Christum selbst zu seinem Object, ist also πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ oder ein πιστεύειν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν (Gal 2 16) oder πίστις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (Gal 3 26), nicht bloss in dem weitschichtigen Sinne des Glaubens an Jesu Messianität, sondern speciell als Glaube an den für uns Gestorbenen und Auferstandenen. Dieser Glaube ist aber im Sinne des Apostels nicht bloss ein theoretisches Fürwahrhalten dieser beiden Heilsthatsachen, auch nicht bloss ein Vertrauen auf die göttliche Zurechnung der Heilswirkung des Todes und der Auferstehung Christi an die Gläubigen, sondern zugleich ein mystisches Gemeinschaftsband mit Christo, sofern die Gläubigen in und mit Christo der Welt, dem Gesetze und der Sünde gestorben und zu einem neuen Leben, das sich dereinst im himmlischen Verklärungsglanze vollenden wird, erweckt sind (Gal 2 19f 3 26—29 II Kor 5 14f 21 Rm 6 2—11 8 9—11). Durch den Glauben werden sie ihm gleichsam incorporirt, sodass er in ihnen lebt und sie in ihm leben (Χριστὸς ἐν ἡμῖν und ἡμεῖς ἐν Χριστῷ). Diese nach ihrer subjectiv menschlichen Seite durch den Glauben vermittelte Todes- und Lebensgemeinschaft mit Christo verwirklicht sich nach ihrer objectiv göttlichen Seite durch die Taufe auf seinen Tod (s. zu 3 27), ohne dass jedoch zwischen der Wirkung von Glaube und Taufe weiter geschieden werden könnte; vielmehr wird ein und derselbe Vorgang der mystischen Vereinigung mit Christo objectiv an die Taufe, subjectiv an den Glauben geknüpft.

Die Unmöglichkeit ἐξ ἔργων νόμου der δικαιοσύνη theilhaftig zu werden, ist thatsächlich auch vom Judenchristen durch sein Gläubigwerden anerkannt worden: mithin schliesst nach der Folgerung des P, zu welcher dieser den Petrus drängen will, die δικαιοσύνη ἐκ πίστεως das Streben, ἐξ ἔργων νόμου gerechtfertigt zu werden, nothwendig aus. Πᾶσα σάρξ hebr. כָּל־בָּשָׂר alles was Fleisch ist, Fleisch im Sinne des dem Menschen mit dem Thiere gemeinen, beseelten (und zum σῶμα gestalteten) Erdenstoffes, im Gegensatze zu dem göttlichen πνεῦμα. Die Negation οὐ gehört ebensowenig in οὐ δικαιοῦται wie in οὐ δικαιωθήσεται zum Substantiv, sondern zum Verbum. Das Futurum δικαιωθήσεται bezieht sich auf jeden künftig eintretenden Fall, ist übrigens der Stelle Ps 143 (142) 2, auf welche P hier anspielt, entlehnt (ὅτι οὐ δικαιωθήσεται ἐνώπιόν σου πᾶς ζῶν). 17 Für P ist auf Grund des 16 ausgesprochenen Satzes das an Christum Gläubiggewordensein — also das Ergreifen eines neuen Heilswegs an der Stelle des Gesetzeswegs — der Thaterweis, dass auch „wir Juden“ ebensogut Sünder sind, wie die Heiden. Nach judenchristl. Annahme führt aber gerade die Aufhebung der Gesetzesverbindlichkeit zur ἁμαρτία, zu einem Leben in heidnischer Unreinigkeit. Folglich scheint das eben in der Annahme des Glaubens bekundete Streben, in Christo (ἐν Χριστῷ in der Gemeinschaft mit Christo und mittelst derselben, also nicht mehr aus Gesetzeswerken) gerechtfertigt zu werden, zu der blasphemischen Consequenz zu führen, dass Christus die an ihn gläubig Gewordenen zur Sünde verleitet. Εὑρέθημεν nicht: erfunden worden wären (während thatsächlich das Gegentheil stattfände), sondern erfunden worden sind, nämlich nicht vom Stand-

punkte des Judenchristen aus, sondern thatsächlich, gerade dadurch, dass wir in Christo die Gerechtigkeit suchten (ζητοῦντες). Die andere Auflösung des Participiums mit während (Hst) würde zu der Annahme zurückführen, dass wir (nach judenchristl. Meinung) „durch unsere Lebensthat“, d. h. durch die anfangs in Antiochia geübte Hinwegsetzung über die mosaischen Speisegesetze als Sünder erfunden worden wären. Gerade die judenchristl. Missdeutung des εὑρέθημεν ἁμαρτωλοί führt aber zu der falschen Consequenz, welche P mit μὴ γένοιτο abweist. Diese Wendung dient bei P stets dazu, eine im Sinne des Gegners gezogene, logisch scheinbar mögliche, aber sachlich falsche Consequenz aus einer richtigen von P gesetzten Prämisse abzuweisen, vgl. 3 21 I Kor 6 15; besonders Rm 3 3f 5f 31 6 1f 15 7 13 9 14 11 11. Ἁμαρτίας διάκονος nämlich nach der judenchristl. Voraussetzung, dass der Glaube an Christum, sofern er an die Stelle der Gesetzeswerke tritt, zu einem Leben in heidnischer Unreinigkeit führe. 18 Die Abweisung der falschen Consequenz wird durch Widerlegung der falschen Voraussetzung begründet, auf welcher sie ruht. Gerade dann, wenn ich die (durch das Gläubigwerden) aufgelöste Gesetzesverbindlichkeit wieder aufrichte (wie Petrus durch sein späteres Verhalten in Antiochia gethan hat), stelle ich mich selbst, nach der wiederaufgerichteten Gesetzesnorm gemessen, als Gesetzesübertreter (παραβάτης immer: Uebertreter einer positiven Gesetzesvorschrift) dar. Die Anerkennung der allgemeinen Sündhaftigkeit, welche zum Verlassen des Gesetzeswegs geführt hat, bedingt noch keineswegs das Zugeständniss, dass nun das Niederreissen des Gesetzes, d. h. die Freiheit von der Gesetzesbeobachtung, wie sie der Gläubige übt, selbst Sünde (weil positive Gesetzesübertretung) sei. Dieses Urtheil würde vielmehr nur gelten, wenn wir wieder auf den Gesetzesstandpunkt zurückflüchteten. (Ganz sonderbar fasst Crm den Satz als Fragesatz und erklärt: das abgebrochene Leben nach dem Gesetz baue P in der Form eines neuen Lebens für Gott viel schöner wieder auf, könne also kein παραβάτης heissen. Wse streicht den ganzen Vers.) 19 begründet nicht das μὴ γένοιτο, sondern die Nothwendigkeit für den Gläubigen, es bei dem κατέλυσα (18) bewenden zu lassen. Denn ich (ich Gläubiger im Unterschiede von dem, welcher die niedergerissene Gesetzesnorm wiederaufrichtet) bin διὰ νόμου (von Crm gestrichen) vermöge des eigenen Principes des Gesetzes, d. h. vermöge des vom (mosaischen) Gesetze über die Uebertreter verhängten Todesurtheils, dem Gesetze gestorben, d. h. von der Rechtsverbindlichkeit gegen das Gesetz befreit, kann also von demselben nicht mehr als παραβάτης desselben verurtheilt werden. Inwiefern, sagt der asyndetische Zusatz Χριστῷ συνεσταύρωμαι. Christi Kreuzestod hat ja den Zweck gehabt, den Fluch und die Rechtsverbindlichkeit des Gesetzes für die Gläubigen aufzuheben; vermöge der mystischen Gemeinschaft der Gläubigen mit ihm ist aber sein Tod zugleich ihr eigener Tod: für das Gesetz sind sie solche, an denen das Todesurtheil vollstreckt ist. Der Vers enthält, wie Bengel sagt, die summa ac medulla Christianismi. 20 Das fortan vom Gesetze freie Leben des Gläubigen aber ist nicht etwa ein Leben in der Sünde, sondern ein Leben Christi (und seines Geistes) in ihm (mittelst der mystischen Gemeinschaft mit Christo): das alte unter die Sünde und das Gesetz gethane Ich ist todt. Wenigstens gilt dies principiell. Sofern aber doch auch der Gläubige thatsächlich immer noch im Fleische, dem Sitze der Sünde lebt, ist dieses sein Leben (ὃ δὲ νῦν ζῶ, der Rest des Lebens, den das bisherige Ich noch jetzt führt) ein Leben im Glauben an den Sohn

Gottes, dessen freiwilliger Tod der höchste Liebeserweis ist, sofern er den Gläubigen von der Macht der Sünde befreit hat. So ist der Glaube und nicht mehr die σάρξ die herrschende Macht in ihm, vgl. II Kor 10 3. Παραδόντος nämlich in den Tod (1 4), ὑπὲρ ἐμοῦ zu meinem Heil. Statt τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ lesen BD*FG d g τοῦ θεοῦ καὶ Χριστοῦ. Nach VLT wären 19 und 20 abhängig von Rm 7 4—6. 21 οὐκ ἀθετῶ, vgl. 3 15 I Kor 1 19 u. ö., nicht thue ich ab, nicht mache ich unwirksam (wie dies der Judaist durch Wiederaufrichtung der Gesetzesnorm thut), τὴν χάριν τοῦ θεοῦ (welche in Christo offenbart ist). Denn ein Rückfall in die Gesetzesreligion (in das überdies vergebliche Streben, durch das Gesetz, d. h. durch Gesetzeserfüllung Gerechtigkeit vor Gott zu erlangen) hiesse so viel, als den Tod Christi für eine grund- und zwecklose That (δωρεάν, vgl. I Sam 19 5 Ps 34 (35) 7 Joh 15 25) zu erklären. Sonach bleibt es bei dem Entweder-Oder: entweder Rechtfertigung aus dem Glauben an Christi Heilsthat und dann Aufhebung der Gesetzesverbindlichkeit, oder Wiederaufrichtung der letzteren und dann Zurückweisung der Gnade in Christo. Ein Sowol als auch — wie Petrus es festhalten wollte — ist widerspruchsvoll und innerlich unmöglich. Erst hiermit ist die Widerlegung des Petrus zu Ende geführt (WSE streicht den Vers).

Die Apostelgeschichte weiss statt des Streites zwischen P und Petrus, in welchem auch Barnabas auf des letzteren Seite trat, nur von einem Streite zwischen P und Barnabas zu erzählen, gibt diesem aber den lediglich persönlichen Anlass, dass beide sich über die Frage, ob Johannes Marcus sie auf ihrer bevorstehenden Missionsreise begleiten solle, entzweit hätten (Act 15 36—41). Aber auch aus ihrer Darstellung geht hervor, dass die alten Missionsgefährten fortan sich trennen, und jeder von beiden seine eigene Strasse zieht. Um so weniger darf man annehmen, dass Petrus alsbald nach seiner Zurechtweisung durch P seine „Heuchelei“ bereut habe. Vielmehr schreibt noch mehrere Jahre nach Abfassung des Galaterbriefes eine dem P gegnerische (judaistische) Partei in Korinth den Namen des Petrus auf ihre Fahne, und in der judenchristl. Ueberlieferung klingt die Erbitterung über das Auftreten des P noch lange Zeit nach (apokryphe epist. Petri ad Jacobum; Clem. Hom. 17 19). Immerhin erscheint die korinthische Kephaspartei als die mildere im Vergleiche mit den fanatisch judaistischen „Christusleuten“, und auch die dem Petrus zugeschriebenen Briefe führen darauf, dass er nachmals wieder zu einer Art von Mittelstellung zwischen P und Jakobus zurückgekehrt ist.

II. Dogmatischer Haupttheil (3 1—5 12). Schriftmässiger Beweis für die göttliche Wahrheit des paul. Heidenevglms. a. 3 1—18. Gerechtigkeit und messianisches Erbe sind nicht an die Beobachtung des mosaischen Gesetzes, sondern an die Verheissung geknüpft, die in Christo erfüllt ist: unter dem Gesetze waltet das Gegentheil der Verheissung, der Fluch, von welchem uns Christus erlöst hat. Die Verheissung aber ist älter als das Gesetz, und kann durch dieses nicht aufgehoben werden. 3 1—5: Der Unverstand, den die Gal durch ihren Abfall zur Gesetzesreligion an den Tag gelegt haben, ergibt sich aus der von ihnen nicht zu leugnenden Thatsache, dass sie den hl. Geist und die Geisteskräfte ja nicht auf Grund von Gesetzeswerken, sondern mittelst des Glaubens empfangen haben. [1] *O ihr unverständigen Galater, wer hat euch bezaubert, denen* doch *vor Augen hin Jesus Christus vorgemalt worden ist als Gekreuzigter?* [2] *Dies allein möchte ich von euch wissen: habt ihr aus Gesetzeswerken den Geist empfangen, oder aus Glaubensgehör?* [3] *So unverständig seid ihr? nachdem ihr im Geiste begonnen habt, hört ihr im Fleische auf?* [4] *So Grosses habt ihr vergeblich erfahren?*

wenn anders wirklich vergeblich. [5] *Der euch also den Geist darreicht und Wunderkräfte in euch wirkt,* thut er das *aus Gesetzeswerken oder aus Glaubensgehör?* 1 Ohne Verbindung mit dem Nächstvorhergehenden macht P nun seinem Unwillen über den unvermutheten Abfall der Gal Luft. Unverständig nennt er sie, weil ihr jetziges Verhalten im schneidenden Widerspruche steht zu dem, was sie bisher als Gläubige erfahren haben. Diesen Unverstand glaubt er nur auf Rechnung einer an ihnen ausgeübten Bezauberung (βασκαίνειν beschreien, behexen) erklären zu können. Denn Christus ist ihnen ja doch von P so deutlich vorgemalt worden, als hätten sie ihn mit leiblichen Augen gesehen, und zwar als Gekreuzigter. So eindringlich und lebendig ist ihnen der Kreuzestod Christi und die Heilsbedeutung desselben gepredigt worden, dass jeder Rückfall in gesetzliches Wesen dadurch ausgeschlossen schien. Das πρό in προγράφειν gewinnt seine nähere Beziehung durch πρὸ ὀφθαλμῶν, προγρ. ist also nicht „öffentlich hinschreiben“ (Sff). Das Wort bedeutet anderwärts vorherschreiben (Rm 15 4 Eph 3 3). Die weniger gut bezeugte LA ἐν ὑμῖν vor ἐσταυρωμένος ging aus der falschen Auffassung hervor, dass P den Abfall der Gal zum mosaischen Gesetze als ein abermaliges Kreuzigen Christi bezeichnen wolle (schwerlich aus dem zwar gut paulinischen, hier aber fremdartigen Gedanken der mystischen Gemeinschaft mit dem Gekreuzigten). 2 τοῦτο μόνον κτλ. Hinweis auf diejenige Thatsache, welche vor allen anderen den Unverstand der Gal beweist. Die Antwort liegt in der Frage selbst: Ihr könnt ja nicht leugnen etc. Μανθάνειν erfahren, wie oft. Der Geist ist der heilige Geist, wie er auch an den Gal sich (durch die δυνάμεις 5) als eine göttliche Macht und als Unterpfand der messianischen Seligkeit wirksam erwiesen hat. Diesen haben sie nicht ἐξ ἔργων νόμου, auf Grund der etwa von ihnen geleisteten, vom Gesetze vorgeschriebenen Werke, sondern ἐξ ἀκοῆς πίστεως empfangen, d. h. auf Grund des Gehörs, das der Glaube (πίστεως gen. subj., Hst) der Predigt von dem Gekreuzigten geschenkt hat (nicht: auf Grund des der Glaubenslehre geschenkten Gehörs, da πίστις von P niemals sensu objectivo gebraucht wird, auch nicht auf Grund der Kunde oder der Predigt vom Glauben, wofür man Rm 10 17 vergleicht: denn Object der Botschaft ist nicht die πίστις, sondern das Evglm; P hätte dann geschrieben ἐκ πίστεως ἀκοῆς; eher noch: auf Grund der Kunde, welche durch den Glauben angeeignet wird). Vlt hält den Ausdruck hier und 5 für abhängig von Rm 10 17. 3 bringt den Unverstand der Gal auf seinen schärfsten Ausdruck. Den Heilserwerb, welchen sie ἐν πνεύματι, im Geiste, d. h. durch Empfang der göttlichen Geistesgaben, begonnen haben, wollen sie ἐν σαρκί, auf fleischliche Weise, durch ein auf das Irdisch-Fleischliche gerichtetes Thun, d. h. durch Beschneidung und Ceremoniendienst (nicht: durch das natürlich-materielle Menschenwesen, was hier einen schiefen Gegensatz gäbe) zur Vollendung bringen. Die innere Unmöglichkeit dieses Beginnens wird durch den Gegensatz scharf hervorgehoben, ohne dass die Worte geradezu ironisch (Sff) zu nehmen sind. Ἐπιτελεῖσθε ist Medium, wie oft im classischen Griechisch (Sff). 4 Τοσαῦτα ἐπάθετε nämlich eben die Geistesmittheilung. Diese haben sie erfahren und erlebt (Sff), ohne Hinzuthun eigener Werke. An Verfolgungen oder gar Gesetzesplackereien ist nicht zu denken. Crm will ἐμάθετε lesen. Εἰκῇ vergeblich, weil durch ihr Verhalten das in ihnen angefangene Gnadenwerk hinfällig gemacht wird; εἴγε καὶ εἰκῇ, wenn anders es wirklich der Fall ist, setzt den thatsächlich eingetretenen Fall

hypothetisch, um dadurch die positive Aussage um so mehr zu bekräftigen (FRITZSCHE, diss. in ep. II ad Cor. p. 54; SFF). Eine Milderung liegt in dem Ausdrucke nicht, noch weniger freilich eine Steigerung (wenn anders ihr es nur vergeblicher Weise und nicht vielmehr zu euerm Schaden erfahren habt); CRM denkt an eine Aposiopesis und vergleicht Lc 19 42 22 42 Act 23 9 Joh 6 62 (?), WSE streicht die Worte. 5 nimmt den Gedanken von 3 wieder auf, hebt aber noch bestimmter hervor, dass das Darreichen des Geistes und die Verleihung der Wunderkräfte (der χαρίσματα, vgl. I Kor 12—14) eine rein göttliche Thätigkeit in den Gläubigen ist, die nicht durch Werke des Gesetzes verdient, sondern nur durch ἀκοὴ πίστεως empfangen und erfahren werden kann. Zu ἐπιχορηγῶν vgl. II Kor 9 10 Phl 1 19 (WSE will ἐξ ἀκοῆς πίστεως streichen, VLT hält den Vers für abhängig von I Kor 2 4f).

3 6—9. Schriftbeweis, dass die Gerechtigkeit und der Segen aus dem Glauben stammt und sich auf alle Gläubigen, als auf die wahren geistigen Abrahamssöhne, erstreckt. [6] *Wie denn* auch *Abraham Gott glaubte, und es ward ihm gerechnet zur Gerechtigkeit.* [7] *Ihr erkennt also: die aus dem Glauben sind, diese sind Abrahams Söhne.* [8] *Indem die Schrift aber voraussah, dass Gott aus dem Glauben die Heiden rechtfertigt, hat sie dem Abraham das Vorevangelium verkündigt: „In dir werden gesegnet werden alle Heiden“.* [9] *Sonach erhalten die aus dem Glauben* sind *den Segen mit dem gläubigen Abraham.* 6 leitet den Schriftbeweis für die Wahrheit, dass das Heil (die δικαιοσύνη und εὐλογία) wirklich ἐξ ἀκοῆς πίστεως und nicht ἐξ ἔργων νόμου kommt, durch den Hinweis auf Abraham ein, der nach jüd. und jüdisch-christl. Meinung das Vorbild der Gesetzesgerechtigkeit, nach dem Apostel dagegen das Vorbild der Glaubensgerechtigkeit ist. Es verhält sich also mit der Heilszutheilung an die Gal genau so, wie die Schrift von Abraham bezeugt: die Geistesmittheilung ist ihnen ebenso ἐκ πίστεως zu Theil geworden, wie dem Abraham die Gerechtigkeit ἐκ πίστεως zugerechnet wurde. Das Schriftwort ist Gen. 15 6 LXX. Καθώς sehr häufig zur Einführung eines Schriftbeweises, besonders in der Verbindung καθὼς γέγραπται (so 14mal im Römerbrief), aber auch in anderen Wendungen, vgl. I Kor 10 7f 14 34 II Kor 6 16. Die Beweisführung ist verwandt mit Rm 4 12—16, vgl. Rm 4 3, wo auch das gleiche Citat fast wörtlich wiederkehrt. BRUNO BAUER, ST und MAN lassen die Römerstelle im Galaterbrief benutzt sein, weil sich „das unvermittelte Auftreten des Beispiels von Abraham“ Gal 3 6 nur so erklären lasse. Aber dieses Beispiel tritt nicht unvermittelt auf, sondern ist durch die überall gegen P von den judenchristl. Agitatoren geltend gemachte Berufung auf Abraham veranlasst. Ebensowenig tritt der Begriff der δικαιοσύνη unvermittelt ein, denn er war schon von 2 16 an Hauptbegriff. Der dem Abraham zur Gerechtigkeit angerechnete Glaube ist nach der angeführten Stelle der Genesis der Glaube an eine zahlreiche Nachkommenschaft. Mit καθώς den Vordersatz zu 7 beginnen zu lassen (HGF), ist sprachlich bedenklich und sachlich nicht gerechtfertigt (WSE streicht 6—10, MARCION tilgt 6—9 und fährt dann fort: μάθετε, ὅτι ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται· ὅσοι γὰρ ὑπὸ νόμον, ὑπὸ κατάραν εἰσίν· ὁ δὲ ποιήσας αὐτὰ ζήσεται ἐν αὐτοῖς. Ebenso MAN, der nur noch Einiges aus 10—12 einfügt). 7 führt keinen Seitengedanken ein, der Rm 4 12—16 besser motivirt wäre (ST), sondern zieht die Schlussfolgerung aus 6. Ist Abraham durch seinen Glauben gerechtfertigt worden, so kann man die Sohnschaft Abra-

hams, an welche die εὐλογία sich knüpft, doch von keinem anderen Merkmale abhängig machen, als von demjenigen, welches den Abraham selbst auszeichnet. Οἱ ἐκ πίστεως wol nicht: die auf Grund des Glaubens es (Abrahams Söhne) sind, sondern die vom Glauben herstammen, d. h. deren Heilsstellung vom Glauben herrührt. So unten 9, vgl. Rm 3 26 4 16. Aehnlich οἱ ἐξ ἐριθείας Rm 2 8, οἱ ἐκ νόμου Rm 4 14 u. s. w. 8 Im Hinblick auf die Rechtfertigung der Heiden aus dem Glauben sagt die Schrift aber Gen 12 3, dass in Abraham alle Völker gesegnet werden sollen, knüpft also die ihnen hier verheissene εὐλογία an die πίστις. Die Schrift ist hier personificirt als göttliche Autorität oder Lehrerin, vgl. 22 und die Stellen, wo die Schrift redend eingeführt wird 4 30 Rm 4 3 9 17 10 11 11 2 u. ö. Ἐκ πίστεως steht nachdrucksvoll voran. Προευηγγελίσατο bezeichnet die dem Abraham gegebene Verheissung als ein auf das Evglm von der Glaubensgerechtigkeit hinweisendes Vorevglm. Die Worte Gen 12 3 LXX sind mit Gen 18 18 verschmolzen, statt πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς steht daher πάντα τὰ ἔθνη. Ὅτι ist das ὅτι recitativum. Ursprünglich bezieht sich die Verheissung auf den Segen, den das Volk Israel als Hüter des reinen Monotheismus allen Völkern der Erde bringen soll; P deutet sie auf die Verheissung der messianischen εὐλογία, welche den Heiden zu Theil werden soll (d. h. nicht der δικαιοσύνη, sondern nach 14 der Geistesmittheilung, als des neuen Lebensprincips und des Unterpfandes der künftigen messianischen Seligkeit), folgert also 9 aus dem Schriftwort, dass diese εὐλογία ebenso, wie sie dem Abraham auf Grund seines Glaubens zu Theil geworden ist, in Gemeinschaft mit diesem auch nur den Gläubigen als den wahren (geistlichen) Söhnen Abrahams zugesprochen werde.

3 10—12. Nämlich aus Gesetzeswerken kann die εὐλογία nicht kommen: denn die, welche auf diesem Wege Gerechtigkeit suchen, stehen vielmehr unter der κατάρα. Die schriftmässige Glaubensgerechtigkeit schliesst aber die Gesetzesgerechtigkeit aus, da es unter dem Gesetze vielmehr auf das Thun, nicht auf den Glauben ankommt. [10] ***Denn so viele aus Gesetzes Werken sind, die stehen unter dem Fluch. Denn es steht geschrieben: „Verflucht ist ein Jeder, welcher nicht bleibt bei allem, was im Buch des Gesetzes geschrieben ist, dass er es thue.“*** [11] ***Dass aber im Gesetze Keiner gerechtfertigt wird vor Gott, ist offenbar: denn „der aus Glauben Gerechte wird leben“.*** [12] ***Das Gesetz aber ist nicht aus Glauben, sondern*** in ihm heisst es: ***„Wer es gethan hat, wird darin leben.“*** 10 Auf den positiven Beweis, dass nur οἱ ἐκ πίστεως der dem Abraham gegebenen εὐλογία theilhaftig werden können, folgt nun der negative Beweis, dass die, welche umgekehrt das Heil ἐξ ἔργων νόμου zu erlangen suchen, vielmehr unter der κατάρα stehen. Das ἐκ in ὅσοι ἐξ ἔργων νόμου εἰσίν ist ebenso zu erklären wie vorher in οἱ ἐκ πίστεως. Κατάρα Fluch, d. h. das vom Gesetze über die Uebertreter ausgesprochene Strafurtheil. Dasselbe bezog sich eigentlich auf allerlei irdische Strafen und Plagen (vgl. Dtn 28 15 ff); P aber bezieht es auf den Tod des Uebertreters, und zwar nicht bloss auf den leiblichen, sondern vor Allem auf den ewigen Tod, auf das ewige Ausgeschlossenbleiben von dem seligen Leben im messianischen Reich. Das Citat ist aus Dtn 27 26, frei nach LXX. Der Nachdruck liegt auf πᾶς und ἐν πᾶσι. Die Beweiskraft der Stelle für den Satz des Apostels, dass Alle, die mit Werken umgehen, dem Fluche verfallen sind, liegt in der stillschweigenden Voraussetzung, dass die Erfüllung aller Gebote durch Alle eine

Unmöglichkeit sei. Ἐπικατάρατος sc. ἐστί. Mit ἐμμένει ἐν wird das Gesetz als der Bereich bezeichnet, aus dessen Umgränzung der Uebertreter heraustritt. Τοῦ ποιῆσαι αὐτά drückt eigentlich die Absicht des ἐμμένειν aus, vgl. Win 305, doch hier wie oft wol nur epexegetische Ausführung, Btm 229 f. **11** das erste ὅτι ist von δῆλον abhängig, das zweite begründet das δῆλον. Die Umkehrung der Verbindung, welche das erste ὅτι als weil, und δῆλον ὅτι als „so ist offenbar" fasst, stellt den ganzen Gedankengang auf den Kopf; überdies steht δῆλον im NT meist nicht von einer erfahrungsmässigen Thatsache, sondern von einer aus der Schrift erhellenden Wahrheit I Kor 15 27 vgl. Hbr 9 8 12 27 Kol 1 8 I Pt 1 11 (anders dagegen I Tim 6 7); ganz abgesehen davon, dass das Schriftwort nur zur Begründung dienen kann, nicht aber selbst wieder der Begründung bedürftig ist. Ἐν νόμῳ im Bereiche des Gesetzes, in der Gesetzesreligion (nicht: durch das Gesetz). Der Gedanke, dass im Gesetze niemand vor Gott gerechtfertigt werden kann, wird durch eine regelrechte Schlussfolgerung begründet. Die Schrift macht ja (Hab 2 4) die δικαιοσύνη und ζωή von einer ganz anderen Bedingung als der Gesetzeserfüllung, nämlich vom Glauben abhängig. Nun besteht aber das Wesen des Gesetzes gar nicht im Glauben, sondern im Thun; ist letzteres also unmöglich, so folgt auch, dass die δικαιοσύνη und ζωή nicht aus dem Gesetze stammen können, welches letztere vielmehr nur zu κατάρα führt. Παρὰ τῷ θεῷ vor Gottes Urtheil, im Unterschiede vom menschlichen Urtheil. Die Stelle Hab 2 4 bedeutet eigentlich „der Gerechte (d. h. der Gesetzesfromme) wird durch seine Treue (בֶּאֱמוּנָתוֹ) leben" (fälschlich übersetzen LXX ἐκ πίστεώς μου, d. h. durch Gottes Treue, während P das μου mit dem Hebräischen weglässt). Für den Apostel bildet ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως hier wie Rm 1 17 Einen Begriff: der Glaubensgerechte (Rck, Hgf, Sff): „denn P will die Ursache der Gerechtigkeit nachweisen, nicht die des Lebens der Gerechten." Die ζωή gehört mit der Gerechtigkeit eng zusammen: wird letztere also nur ἐκ πίστεως erlangt, so folgt, dass auch nur der δίκαιος ἐκ πίστεως die ζωή erlangen kann. Die andere Auslegung: „der Gerechte wird aus Glauben leben" (Mr, Win, dW, Hfm, Phil [zu Rm 1 17], Hst, Wzs) setzt die δικαιοσύνη schon voraus, und besagt, dass der Gerechte das Leben nicht aus den Werken, sondern aus dem Glauben habe. So allerdings Hbr 10 38. **12** Das Gesetz aber ist nicht ἐκ πίστεως, hat nicht den Glauben zu seinem Principe, sondern in der Gesetzesreligion kommt es auf das Thun an, wie es Lev 18 5 heisst. Das Citat ist frei nach LXX (Wse will ὅτι γέγραπται . . . ξύλου streichen; Vlt tilgt 11 und 12).

3 13—14. Durch den Kreuzestod Christi sind wir (Juden) vom Gesetzesfluch (und damit von der Gesetzesverbindlichkeit) befreit, sodass nun wirklich die εὐλογία mittelst des Glaubens zu den Heiden gelangen kann. [13] ***Christus hat uns losgekauft von dem Fluche des Gesetzes, indem er für uns ein Fluch wurde: denn geschrieben steht „Verflucht ist ein Jeder, welcher am Holze hängt";*** [14] ***auf dass zu den Heiden der Segen Abrahams gelange in Jesu Christo, damit wir die Verheissung des Geistes erlangen mittelst des Glaubens.*** **13** Χριστός steht nachdrucksvoll voran. Der Satz ist asyndetisch; sachlich bildet er den Gegensatz zu 10. Ἡμᾶς bezieht sich, wie der Gegensatz zu τὰ ἔθνη zeigt, zunächst auf die Juden: erst in dem zweiten Finalsatze 14 werden beide Theile zusammengefasst. Losgekauft hat uns Christus von dem Fluche des Gesetzes, unter welchem wir wie Gefangene

gehalten wurden (vgl. 4 5 und dazu I Kor 6 20 7 23). Das ἐξαγοράζειν geschieht durch Zahlung eines Lösegeldes, λύτρον (Mt 20 28 I Tim 2 6). Dieses Lösegeld ist Christi am Kreuze erlittener Tod, durch welchen er ein Fluch (abstr. pro concr., vgl. II Kor 5 21) für uns ward, d. h. den Fluch, mit welchem wir beladen waren, stellvertretend auf sich nahm. Gezahlt aber ist das Lösegeld weder an Gott (für den wir vielmehr erkauft sind), noch gar an den Teufel, sondern an das Gesetz, welches auch im Folgenden (24 f) personificirt wird. Diesen Fluch nahm Christus gerade durch seinen Kreuzestod auf sein Haupt, denn das Gesetz spricht über Jeden seinen Fluch, der am Holze hängt. Das Citat ist aus Dtn 21 23, frei nach LXX (das ὑπὸ θεοῦ ist absichtlich weggelassen). Im Original dienen die Worte zur Begründung der Vorschrift, einen Gehenkten nicht über Nacht am Pfahle hängen zu lassen, damit das Land nicht verunreinigt werde. Dem Apostel aber gewinnen sie grundlegende Bedeutung für seine ganze Theologie. Hatte er einst als Pharisäer in ihnen den deutlichsten Beweis gefunden, dass Jesus als ein mit dem Fluche Behafteter nicht der Messias sein könne, so ergab sich, seitdem er der Auferstehung und damit der Messianität Jesu gewiss geworden war, für ihn daraus der sicherste Beweis, dass der Messias nach göttlicher Absicht den Fluch des Gesetzes getragen habe, um uns von diesem Fluche, und damit allerdings zugleich von der Gesetzesverbindlichkeit überhaupt zu befreien. Denn beides hängt für das Denken des Apostels unzertrennlich zusammen. In dem Kreuzestode Christi wird also dem Gesetze einerseits sein Recht zu Theil; andererseits ist dessen Geltung für die Gläubigen (die ja mit Christo gekreuzigt sind 2 19 vgl. 6 14) aufgehoben: denn das Gesetz herrscht über den Menschen nur so lange er lebt (Rm 7 1). 14 Absicht der Loskaufung der Juden vom Gesetzesfluch: der Fluch musste von ihnen hinweggenommen, das Gesetz für sie aufgehoben werden, um Raum für den Segen zu schaffen, der nun ohne Hinderniss sich auf die Heiden erstrecken konnte, obwol er als εὐλογία τοῦ Ἀβραάμ (gen. obj. als der dem Abraham verheissene Segen) zunächst nur den Juden verheissen schien. Der Kreuzestod Christi hatte also gerade die Heidenmission zu seinem göttlichen Zweck. Die εὐλογία ist nicht die δικαιοσύνη, sondern wieder wie 9 die Geistesmittheilung und (in ihrer Folge) die ζωή (als jetzt schon beginnende, dereinst aber im Messiasreiche sich vollendende). Ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ mit ℵB pesch aeth statt ἐν Χρ. Ἰ. zu lesen. Der zweite Finalsatz ist dem ersten coordinirt, nicht als Zweck des ersten Finalsatzes gedacht: damit also beide, sowol die Juden als die Heiden der ἐπαγγελία τοῦ πνεύματος (gen. obj., der Verheissung die in der Geistesmittheilung besteht) gleicherweise auf dem Glaubenswege (διὰ τῆς πίστεως) theilhaftig würden (Marcion, Wse und Vlt streichen den ersten Finalsatz; Man lässt wieder nur Bruchstücke von 14 stehen).

3 15—18. Die dem Abraham und seinem Samen gegebene göttliche Verheissung kann auch nicht durch das weit später gekommene Gesetz aufgehoben werden, wie dies wirklich der Fall sein würde, wenn das Erbe aus dem Gesetze käme: denn Gott hat eben auf dem Verheissungswege dem Abraham Gnade erwiesen: [15] *Brüder, ich rede nach Menschenweise: selbst eines Menschen rechtskräftig gewordene Willensverfügung hebt Keiner auf, oder verordnet etwas hinzu:* [16] *dem Abraham aber sind die* göttlichen *Verheissungen gegeben worden und „seinem Samen“. Es heisst nicht: und „den Samen“, als in der Mehrzahl, sondern als zu*

Einem: und „deinem Samen", welcher ist Christus. [17] *Ich sage aber dieses: Eine vorher von Gott rechtskräftig gemachte Willensverfügung hebt das 430 Jahre später gekommene Gesetz nicht auf, sodass es abthäte die Verheissung.* [18] *Denn wenn das Erbe aus dem Gesetze käme, so käme es nicht mehr aus Verheissung: dem Abraham aber hat Gott* es eben *auf Verheissungswege geschenkt* (15—25 werden von MARCION getilgt). **15** Ἀδελφοί herzliche Anrede: die Rede ist ruhiger geworden. Κατὰ ἄνθρωπον λέγω weist auf das Folgende hin: nach Analogie menschlicher Verhältnisse will P das zu Sagende erläutern, vgl. Rm 3 5 6 19 I Kor 9 8. Ὅμως eigentlich: gleichwol, nicht adversativ, sondern einschränkend, steht vor ἀνθρώπου, weil letzteres Hauptbegriff ist: auch eine menschliche διαθήκη, obwol sie eben nur eine menschliche ist, hebt Niemand auf; um wieviel weniger eine göttliche. Διαθήκη Willensverfügung (von διατίθεσθαι, anordnen) kann hier nicht Bund bedeuten, wie LXX בְּרִית zu übersetzen pflegen, freilich auch nicht Testament (wie gewöhnlich im classischen Griechisch), weil hierzu die Vergleichung mit der διαθήκη προκεκυρωμένη ὑπὸ τοῦ θεοῦ 17 nicht passt, sondern nur eine in aller Form Rechtens festgestellte (κεκυρωμένη vgl. Gen 23 20 LXX) Willensverfügung, wobei man immerhin bei der διαθήκη ἀνθρώπου an eine testamentarische Verfügung denken kann. Οὐδείς nicht der Urheber der Verfügung selbt (HST), sondern ein Anderer. Auch in der Vergleichung mit der göttlichen Willensverfügung erscheint nicht Gott selbst als derjenige, der etwa durch das Gesetz seine eigene Verfügung wieder aufheben könnte, sondern das Gesetz ist als eine dem in der Verheissung ausgedrückten göttlichen Willen gegenüberstehende fremde Macht vorgestellt. Ἀθετεῖ hebt auf, macht ungültig, ἐπιδιατάσσεται setzt etwas hinzu, verändert das Wesen der rechtskräftigen Bestimmung durch Zusätze. **16** Nun wird zunächst eine nähere Bestimmung des Begriffs und der Bedeutung der zum Vergleich stehenden göttlichen διαθήκη gegeben, um die Anwendung vorzubereiten, dass die auf Abraham und seinen Samen, d. h. auf Christus, bezügliche Verheissung Gottes durch das Gesetz nicht aufgehoben werden könne. Die Verheissungen beziehen sich (ἐρρέθησαν, sie wurden gegeben) nun aber auf Abraham u n d seinen Samen (auf dieser Verbindung liegt der Nachdruck), nämlich Gen 13 15 17 8, wo die verheissene κληρονομία sich zunächst auf das Land Kanaan bezieht. Unter dem σπέρμα ist im Urtext wirklich gerade das zu verstehen, was P durch seine Ausdeutung hinwegschaffen will, die leibliche Nachkommenschaft Abrahams oder das Volk Israel: σπέρμα ist Uebersetzung von זֶרַע, was in dieser Bedeutung immer collectivisch steht. Wir haben also bei P eine rabbinische Ausdeutung der Schriftworte, die „zum Stiche zu schwach" ist (LTH). Der Same wird auf Christum, als den geistigen Erben der Verheissung, in dem allein sie erfüllt wird, ganz persönlich (nicht etwa auf den Christus mysticus, die Gemeinde der Gläubigen, THOLUCK das AT im NT [6] 65ff, HFM) bezogen. Ὅς ἐστι Χριστός bringt nun die pneumatische Ausdeutung des Schriftwortes. Aehnlich steht ἐστί auch sonst vgl. I Kor 10 4 11 25 u. ö. — Die künstliche Deutung des σπέρμα ist übrigens von P selbst späterhin (Rm 4 13—17) fallen gelassen (CRM will den ganzen Vers von καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ an streichen; ebenso WSE, der aber καὶ τῷ σπ. αὐτ. hält; ST und MAN betrachten ihn als Entlehnung aus Rm 4). **17** Nun folgt die 16 vorbereitete Anwendung der 15 hingestellten menschlichen Analogie auf die unverbrüchliche Festigkeit der göttlichen διαθήκη. Τοῦτο δὲ λέγω ich meine aber dieses. Die dem

Abraham und „seinem Samen“ gegebene ἐπαγγελία ist eben die von Gott vorher, nämlich 430 Jahre vor der Gesetzgebung rechtskräftig gemachte (προκεκυρωμένη) Willensverfügung, welche durch das Gesetz nicht ungiltig gemacht werden kann. Der Zusatz εἰς Χριστόν nach θεοῦ (vertheidigt von Hfm u. A.) ist mit den besten Zeugen zu streichen. Die Zahl 430 macht nach Ex 12 40 die Zeit des Aufenthaltes Israels in Aegypten aus, ausschliesslich der Zeit der Patriarchen in Kanaan. Aber ebenso falsch rechnen auch LXX und der Samaritaner zu Ex 12 40. Ὁ νόμος erscheint hier wie anderwärts personificirt: absichtlich wird nur die Verheissung, nicht die Gesetzgebung unmittelbar auf göttliche Willenskundgebung zurückgeführt. Εἰς τὸ καταργῆσαι τὴν ἐπαγγελίαν könnte als Absicht des Gesetzes gedeutet werden; wahrscheinlich ist aber εἰς τό wie öfters nur epexegetisch hinzugefügt (Btm 228). 18 Denn die Verheissung würde allerdings hinfällig werden, wenn das Erbe aus dem Gesetze käme. Hätte das Gesetz, wie die Judenchristen meinen, irgend etwas mit der Vermittlung der κληρονομία zu thun, so käme diese in Wahrheit gar nicht mehr (wie in dem andern Falle) aus der Verheissung. Dem Abraham hat aber Gott gerade auf dem Verheissungswege das Erbe geschenkt. Ἐκ νόμου vom Gesetze her, d. h. mittelst Gesetzesbeobachtung. Ἡ κληρονομία im Sinne des AT das Erbe des Landes Kanaan, im Sinne des P das Erbe der messianischen Herrlichkeit (Crm streicht ἡ κληρον.). Κεχάρισται sc. τὴν κληρονομίαν, nach Andern absolut: er hat ihm Gnade erwiesen (Wse streicht 17 und 18 ganz, ebenso wie 19 und 20, St betrachtet 17 als Entlehnung aus Rm 4 13f).

b. 3 19—4 11. Das Gesetz hat nur für die Zwischenzeit bis auf Christus dem Zwecke gedient, die Sünder zum Bewusstsein ihrer Unfreiheit und Verschuldung zu bringen, hat aber seit Christus für Alle, die durch die Taufe auf ihn zu Söhnen Gottes geworden sind, seine Geltung verloren. An die Stelle des früheren Zustandes der geistigen Unmündigkeit ist seit der Sendung des Sohnes Gottes das Kindschaftsverhältniss der Söhne zum Vater getreten, daher die Galater sich hüten sollten, abermals in den alten Knechtszustand zurückzusinken. 3 19—21. Der wirkliche Zweck des Gesetzes ist der, für die Zwischenzeit bis auf Christus die Uebertretungen hervorzurufen; es hat also nur eine untergeordnete und vorübergehende Geltung, wie sich schon aus der Form seiner Entstehung ergibt. [19] *Was soll also das Gesetz? Um der Uebertretungen willen ist es hinzugesetzt worden bis dass der Same käme, dem die Verheissung gegeben ist, verordnet durch Engel in der Hand eines Mittlers.* [20] *Der Mittler aber gehört einem Einzigen nicht an; Gott aber ist ein Einziger.* 19 Welchen Zweck hat also das Gesetz, wenn es die Verheissung weder aufheben, noch durch Zusatzbestimmungen abändern kann? τί οὖν sc. ἐστίν, das Neutrum wie I Kor 3 5. Τῶν παραβάσεων χάριν zu Gunsten der Uebertretungen, d. h. um sie hervorzurufen, um den (schon vorher vorhandenen) Sünden das Gepräge von positiven Gesetzesübertretungen zu geben, vgl. Rm 4 15 5 13 (Usteri, Hgf, Lps, paul. Rechtfertigungsl. 75 ff, Mr, Sff). Nicht: um die Uebertretungen zu vermehren (die vor dem Gesetze als solche noch gar nicht existirten), auch nicht: um sie zur Erkenntniss zu bringen, was erst die Folge davon ist, dass die Uebertretungen als solche hervortraten,

am allerwenigsten: um sie einzudämmen (ältere protest. Auslegung, auch Rck, dW u. A.), was gegen das παραβάσεων (s. vorher), gegen das χάριν, gegen den Zusammenhang mit 22 f und gegen die paul. Anschauungsweise ist. Προσετέθη, nicht als Zusatz zur Verheissung (dies gegen 18), sondern als zeitweilige Zwischenveranstaltung, in welcher nur ein Nebenzweck, nicht aber der eigentliche Heilswille Gottes zum Ausdruck kommt (Vlt hält das τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη für abhängig von Rm 5 20). Ἄχρις οὗ (nicht ἄχρις ἄν wie B 17 71 Clem. Eus. haben), mit dem Conjunctiv nach herrschendem nt. Sprachgebrauch. Τὸ σπέρμα ᾧ ἐπήγγελται nämlich nach 16 Christus, welcher der eigentliche Empfänger der Verheissung ist (daher ᾧ, nicht εἰς ὅν). Ἐπήγγ. ist perf. pass. — Von der materiellen Aufgabe des Gesetzes geht P in der zweiten Vershälfte zu seiner formellen Beschaffenheit über. Es ist nicht wie die Verheissung unmittelbar von Gott, sondern δι' ἀγγέλων durch Engel (ebenso Act 7 53 Hbr 2 2, vgl. Dtn 33 2 LXX; Joseph. Ant. XV 5 3), in der Hand eines μεσίτης, gegeben (ἐν χειρί instrumental wie Act 7 35, doch so, dass die persönliche Thätigkeit des Mittlers hervortritt). Der Mittler ist Moses. Dass dieser die Gesetzestafeln in seine Hand empfing (Mr, Sff), kann in dem Ausdrucke ἐν χειρί liegen, ist aber nicht nothwendig. Jedenfalls kommt es nicht auf die Person des Moses (der Artikel fehlt), sondern auf seine Qualität als Mittler an. Beide Aussagen über die Entstehungsform des Gesetzes aber dienen dem Zwecke, seine untergeordnete Bedeutung gegenüber der Verheissung hervorzuheben, nicht etwa umgekehrt seine Herrlichkeit zu beschreiben. Dass der Hebräerbrief (8 6 9 15 12 24, vgl. auch I Tim 2 5) auch auf Christum das Prädicat Mittler (des neuen Bundes) anwendet, kann die Thatsache, dass P gerade in der Mittlerstellung des Moses einen Unterschied in der Entstehungsform des Gesetzes von der der Verheissung sieht, nicht wegschaffen. 20 dient nun dem Zwecke, den Begriff des μεσίτης näher zu erläutern, und dadurch den Unterschied des Gesetzes, welches eines Mittlers bedarf, und der Verheissung, welche der einfache Willensausdruck Gottes ist, noch klarer zu stellen. Zum Verständnisse der Worte dient die hier dem Apostel vorschwebende Stelle Lev 26 46 LXX ὁ νόμος ὃν ἔδωκε κύριος ἀνὰ μέσον αὐτοῦ καὶ ἀνὰ μέσον τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ἐν τῷ ὄρει Σινᾶ ἐν χειρὶ Μωυσῇ. Was hier ἐν χειρὶ Μωυσῇ heisst, ist bei P durch ἐν χειρὶ μεσίτου ausgedrückt: ein Mittler aber ist Moses, sofern er ἀνὰ μέσον θεοῦ καὶ ἀνὰ μέσον τῶν υἱῶν Ἰσραήλ steht. Hierdurch erklärt sich der erste Satz: ὁ μεσίτης (der Mittler, d. h. derjenige, welchem die Qualität eines Mittlers zukommt) ἑνὸς οὐκ ἔστιν, ist eines Einzigen nicht, hat da nichts zu suchen, wo ein Einziger seinen einheitlichen Willen rechtskräftig macht, wie dies bei der Verheissung der Fall ist (die Wortstellung οὐχ ἑνὸς ἔστιν würde nicht das ἑνός ἐστιν, sondern lediglich das ἑνός negiren, also die Ergänzung fordern ἀλλὰ πολλῶν, während der Gedanke dieser ist, dass ein Mittler einem Einzigen nicht angehört, sondern nur da seine Stelle findet, wo ἀνὰ μέσον zweier Parteien zu vermitteln ist, was eben bei der Verheissung nicht zutrifft). Gott aber ist ein Einziger und bedarf, um seine Verheissung rechtskräftig zu machen, keines Mittlers, wie ein solcher bei der Gesetzgebung erforderlich war; das Gesetz erweist also auch nach dieser Beziehung seine geringere Dignität gegenüber der Verheissung, kann diese also weder ungiltig machen, noch etwas zu ihr hinzufügen. So Lps, paul. Rechtfertigungsl. 77 ff, Sff, im Wesentlichen auch Win, Gottfr. Hermann, Schleiermacher, Usteri, Baur, Hgf (früher), Fricke u. A. (doch theilweise die qualitative Fassung von ἑνός und εἷς

mit der numerischen vermischend). Verwandt ist auch die Auslegung von HST, welcher aber ἑνός (trotz des εἷς) als Neutrum, εἷς nicht numerisch, sondern qualitativ fasst, und erklärt: „der Mittler ist eines Einen (eines ἕν) nicht, sondern einigt zwei im Willen Unterschiedene. Nun steht aber in der Verheissung Gott kein anderer Wille gegenüber: sie ist der in sich einige unveränderliche Heilswille des einigen Gottes. Folglich gehört der Gesetzesmittler dem in sich einigen Verheissungsgott, das durch einen Mittler gegebene Gesetz der ohne einen Mittler gegebenen Verheissung nicht an.“ Von den zahllosen andern Auslegungen (WIN zählte schon über 300) ist die von SCHULTHESS, VOGEL und KLÖPPER (ZwTh 1870, 81 ff) vertretene hervorzuheben, nach welcher der Mittler Beauftragter oder Bevollmächtigter der bei der Gesetzgebung thätigen Engel sein soll, deren Vielheit der Einheit Gottes, welcher die Verheissung gegeben hat, gegenüberstehe. (So auch RITSCHL, RICH. SCHMIDT, StK 1877, 680, ST). Aber dass nur eine Mehrzahl von Individuen sich eines Mittlers bedienen solle, trifft nicht zu; der Begriff des Mittlers ist durch Lev 26 46 bestimmt, und die Engel sind nicht Urheber des Gesetzes, sondern selbst nur Mittelspersonen; auch würde der Gegensatz zu dem hinzuzudenkenden ἀλλὰ πολλῶν nothwendig die Wortstellung οὐχ ἑνός erfordern (WSE und CRM wollen 19 und 20 ganz, BLJ und VLT die Worte von διαταγείς an streichen; ST sieht in den Versen ein Merkmal der Unächtheit).

3 21—24. Keineswegs aber steht darum das Gesetz mit den Verheissungen in Widerspruch, was nur dann der Fall wäre, wenn es wirklich den Zweck hätte, Leben zu spenden; vielmehr ist es bestimmt, bis zu der Zeit, in welcher den an Christum Gläubigen die Verheissung zu Theil werden sollte, die gesammte nach Gottes Willen unter der Sünde eingeschlossene Menschheit wie ein Knabenführer im Zustande der Unfreiheit zu halten. [21] ***Steht also das Gesetz mit den Verheissungen Gottes in Widerspruch? Das sei ferne! Denn*** nur dann, ***wenn das Gesetz als ein solches gegeben worden wäre, welches Leben zu spenden vermöchte, würde wirklich aus dem Gesetze die Gerechtigkeit kommen.*** [22] ***Vielmehr hat die Schrift Alles unter die Sünde eingeschlossen, damit die Verheissung aus Glauben an Jesum Christum den Gläubigen gegeben würde.*** [23] ***Bevor aber der Glaube kam, wurden wir unter dem Gesetze in Verwahrung gehalten, eingeschlossen auf den Glauben hin, welcher offenbart werden sollte.*** [24] ***So ist denn das Gesetz unser Knabenführer geworden auf Christum hin, damit wir aus Glauben gerechtfertigt würden.*** 21 führt einen Einwand ein, welchen P aus der Seele eines Judenchristen heraus sich selbst macht. Wenn also das Gesetz sowol seinem Zwecke nach als der Form seiner Entstehung nach von der Verheissung specifisch verschieden ist, indem es statt die κληρονομία zu vermitteln nur die παραβάσεις hervorruft, und statt von Gott allein herzurühren nur durch Mittelspersonen gegeben ist: folgt hieraus etwa, dass dasselbe gar im Widerspruche mit den Verheissungen steht? Diese Folgerung weist P mit μὴ γένοιτο als eine religiös unmögliche ab. Denn — so begründet er die Abweisung — nur in dem Falle, wenn das Gesetz den Zweck gehabt hätte, die ζωή (und κληρονομία) zu vermitteln (νόμος wie immer hier das mosaische Gesetz; der Artikel vor δυνάμενος bezeichnet die hypothetisch gesetzte Qualität [SFF], δυνάμενος das rein abstract als logische Möglichkeit gesetzte Können), würde die Gerechtigkeit wirklich (was nach dem Obigen eben nicht

der Fall ist) aus dem Gesetze (und nicht aus der Verheissung) kommen (ἦν ἄν die aus äussern und innern Gründen festzuhaltende Wortstellung statt ἂν ἦν B), das Gesetz also in der That mit den Verheissungen in Widerspruch stehen. Gerade darum also, weil die Bestimmung des Gesetzes eine ganz andere ist, fällt jeder Widerspruch desselben mit der Verheissung hinweg (Wse sreicht εἰ γὰρ ἐδόθη . . . . δικαιοσύνη, Vlt hält 21 für abhängig von Rm 8 2f). 22 Vielmehr ist, um den wirklichen Zweck des Gesetzes zu erkennen, auf die Thatsache zurückzugehen, dass die Schrift, d. h. Gott nach dem Zeugnisse der Schrift (nicht das Gesetz selbst; Wse streicht ἡ γραφή) Alles (die ganze Menschheit, Juden und Heiden) unter die Sünde eingeschlossen hat (συγκλείειν verschliessen, wie in einem Kerker), d. h. geordnet hat, dass Alles der Sünde unterworfen sein solle, vgl. Rm 11 32, damit nach göttlicher (längst vor der Gesetzgebung feststehender) Absicht die Verheissung (die verheissene κληρονομία) auf Grund des Glaubens an Jesum Christum den Gläubigen und nur diesen (daher τοῖς πιστεύουσιν nachdrucksvoll wiederholt) verliehen werden soll (Vlt hält 22 für abhängig von Rm 11 32). 23 Die Bedeutung des Gesetzes aber soll nach göttlicher Absicht eben nur eine zeitweilige sein, nämlich bis zu der Zeit, wo der Glaube kam (πίστις sensu subjectivo wie immer, nämlich der Glaube an Christum, welcher die Verheissung ergreift), die der Sünde unterworfenen Menschen (zunächst die Juden) gleichsam in Verwahrung zu halten, sodass sie dem Bewusstsein ihrer Sünde und Straffälligkeit nicht entfliehen können. Συγκλειόμενοι nicht unter das Gesetz, welches vielmehr die Eingeschlossenen in Verwahrung hält (oder bewacht), sondern unter die Sünde (Hst), nämlich auf den Glauben hin (in der Abzweckung auf den Glauben), der künftig nach göttlicher Absicht sich offenbaren sollte. Hieraus erhellt 24 der wirkliche Zweck des Gesetzes: es ist unser παιδαγωγός auf Christus hin geworden, nicht im modernen Sinne des Worts ein Erzieher, sondern ein Aufseher, Knabenführer, „Zuchtmeister“ (Lth), aber nicht zu dem Zwecke, den Vergehungen der seiner Obhut übergebenen Knaben zu wehren, sondern um sie zu bewachen, mit seinen Geboten und Verboten überall hin zu begleiten und sie im Zustande der Abhängigkeit und Unfreiheit zu erhalten. So bringt das Gesetz als παιδαγωγός den unter seine Gewalt Gethanen (d. h. den Juden, von denen zunächst die Rede ist, ἡμῶν) ihre Verschlossenheit unter die Sünde zum Bewusstsein, gestaltet die Sünden zu παραβάσεις (Man betrachtet 22—24 als kath. Einschiebsel in den paul.-marcion. Brief).

3 25—29. Seitdem der Glaube gekommen ist, stehen wir (Juden) nicht mehr unter dem Gesetze, denn durch die Taufe auf Christum sind alle Gläubigen zu Söhnen Gottes, und unter Aufhebung der alten Unterschiede in der Gemeinschaft Christi zu seinen Miterben geworden. [25] *Nachdem aber der Glaube gekommen ist, stehen wir nicht mehr unter einem Knabenführer.* [26] *Denn ihr alle seid Söhne Gottes durch den Glauben in der Gemeinschaft des Christus Jesus:* [27] *Denn soviele ihr auf Christum getauft seid, habt ihr Christum angezogen.* [28] *Da ist nicht Jude noch Grieche, da ist nicht Knecht noch Freier, da ist nicht Männliches noch Weibliches: denn allesammt seid ihr Einer in Christo Jesu.* [29] *Wenn ihr aber Christi seid, so seid ihr also Abraham's Same, Erben gemäss der Verheissung.* 25 ἡμεῖς wir Judenchristen, s. 23 und 24, wol nicht: wir Gläubigen überhaupt. Ὑπὸ παιδαγωγόν wie ὑπὸ νόμον, ὑπὸ ἁμαρτίαν ohne Artikel, um den

allgemeinen Zustand anzuzeigen (26—29 werden vom Crm gestrichen; Wse streicht 27, Marcion wahrscheinlich 29). 26 begründet das οὐκέτι ἐσμὲν ὑπὸ παιδαγωγόν. Denn ihr alle, Juden und Heiden (Uebergang zur zweiten Person) seid Söhne Gottes durch den Glauben. Dies sind sie aber ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, in der Gemeinschaft mit Christo, der als der wesentliche Sohn Gottes die Gläubigen in mystische Gemeinschaft mit sich versetzt, sodass sie werden was er ist (ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ also mit υἱοὶ θεοῦ ἐστε, nicht mit πίστεως zu verbinden). Da ὑπὸ παιδαγωγόν und υἱοί keinen reinen Gegensatz bilden (denn die den Pädagogen unterworfenen Knaben sind doch auch schon Söhne), so hat man υἱοί als mündige Söhne erklärt, was insofern richtig ist, als die Gläubigen nach 29 als bereits in das Sohneserbe eingesetzt erscheinen. Dass die Söhne selbst zeitweilig in einem ähnlichen Zustande der Abhängigkeit stehen wie die Sklaven, wird weiter unter 4 1—7 ausgeführt. Die Gemeinschaft, in welche die Gläubigen mit Christo versetzt worden sind, wird nun 27 als ein Christum Angezogenhaben bezeichnet, sofern sie von ihm gleichsam umhüllt, und so in ihm σπέρμα Ἀβραάμ sind, vgl. Kol 3 10. Irrig wäre es, hier bereits den Begriff des den Gläubigen mitgetheilten πνεῦμα Χριστοῦ einzumischen, welches erst die Folge davon ist, dass sie Christum angezogen haben. Anderwärts wird das Christum Anziehen als ethische Aufgabe hingestellt, Rm 13 14 vgl. Eph 4 24. Hier (ebenso wie Kol 3 10) wird dasselbe als bereits in der Taufe geschehen gedacht. Dieselbe ist dem Apostel also nicht bloss eine symbolische Handlung, sondern der geheimnisvolle Act, in welchem die Gläubigen in mystische Gemeinschaft mit Christo (dem Gekreuzigten und Auferstandenen) versetzt werden, vgl. zu Rm 6 1. Wenn nach 26 der Glaube, nach 27 die Taufe in die Gemeinschaft Christi versetzt, so zeigt schon das γάρ 27, dass beide Male ein und derselbe mystische Vorgang gemeint ist, dessen subjective Seite der Glaube, dessen objective Seite die Taufe ist. Die Taufe εἰς Χριστόν Rm 6 3 oder εἰς τὸ ὄνομα Χριστοῦ vgl. I Kor 1 13 Act 19 5, oder ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Act 2 38, oder ἐν τῷ ὀνοματι τοῦ κυρίου ist die älteste Form der Taufe. 28 Die alten Unterschiede in der Welt, der zwischen Juden und Griechen (Heiden), ebenso gut wie die zwischen Sklaven und Freien, Mann und Weib, sind verschwunden (οὐκ ἔνι = οὐκ ἔνεστι, ist nicht vorhanden), kommen schlechterdings nicht mehr in Betracht bei denen, die auf Christum getauft sind, denn alle Getauften, ohne Ausnahme ob Juden oder Heiden (πάντες hat den Nachdruck, ἅπαντες אAB**), seid ihr εἷς, Eine Person (nicht ἕν wie einige Handschriften haben, d. h. moralisch Eins), nämlich im mystischen Sinne, in eurer Gemeinschaft mit dem Messias. Vgl. Kol 3 11. (Nach Crm soll der Interpolator abhängig sein von Kol 3 11; nach Vlt wären I Kor 12 13 II Kor 5 17 benutzt). 29 εἰ δὲ ὑμεῖς Χριστοῦ folgert aus dem ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ weiter: wenn ihr aber Christo angehört (nämlich durch Glauben und Taufe), so seid ihr auch alle was er ist (16), nämlich σπέρμα Ἀβραάμ, sofern ihr ja in ihm seid, also mit ihm Eine mystische Person bildet: es ist also auch hier nur εἷς, ἓν σπέρμα vorhanden, nicht πολλὰ σπέρματα. (Die LA in D*d fu εἰ δὲ ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ist also richtiges Interpretament). Κατὰ ἐπαγγελίαν κληρονόμοι (καὶ vor κατά ist falsche LA) ist Apposition zu σπέρμα Ἀβραάμ. Erben (nämlich der messianischen Seligkeit) sind alle Gläubigen ohne Unterschied; folglich ist der judenchristl. Anspruch, von dem sich auch die Gal hatten bethören lassen, dass nur die leiblichen Nachkommen Abrahams (bzw. die, welche durch die Beschneidung zu Juden geworden sind) die

dem Abraham gegebene Verheissung erben können, zurückgewiesen (VLT streicht den ganzen Abschnitt 3 29—4 11).

4 1—7. Erläuterung der Thatsache, dass die Gläubigen zeitweilig dem Gesetze unterworfen gewesen, jetzt aber seit Christus gekommen ist, von demselben befreit und zur Kindschaft bei Gott berufen worden sind, durch die Analogie von Kindern, welche bis zu der vom Vater vorher bestimmten Zeit unter der Gewalt von Vormündern stehen und während dieser Zeit den Knechten gleichgehalten werden, darnach aber in den Besitz des väterlichen Erbes eintreten. [1] *Ich sage aber: so lange der Erbe unmündig ist, unterscheidet er sich in nichts von einem Knechte, obwol er Herr über alles ist;* [2] *sondern er ist unter Vormünder und Hausverwalter gethan bis zu der vom Vater vorausbestimmten Zeit.* [3]*Also waren auch wir, solange wir unmündig waren, unter die Elementarmächte der Welt geknechtet.* [4]*Als aber die Erfüllung der Zeit kam, da entsendete Gott seinen Sohn, als einen der geboren ward von einem Weibe, unterworfen ward unter das Gesetz,* [5] *damit er die dem Gesetze Unterworfenen loskaufe, damit wir die Einsetzung zur Sohnschaft empfingen.* [6] *Weil ihr aber Söhne seid, hat Gott den Geist seines Sohnes in unsere Herzen entsendet, indem er ruft: Abba, Vater! Daher bist du nicht mehr Knecht, sondern Sohn; wenn aber Sohn, dann auch Erbe durch Gott.* 1 Mit λέγω δέ kehrt P zu der durch 3 23 und 24 nahegelegten Frage zurück, warum doch Gott die Erfüllung der Verheissung und die Einsetzung der Gläubigen in das ihnen bestimmte Sohneserbe nicht sofort nach der Verheissung habe eintreten lassen, sondern dieselben zeitweilig einem Knechtszustande unterworfen habe. Die Antwort wird gegeben durch den Hinweis auf die Zeit knabenhafter Unmündigkeit, welche nach Gottes Rathschluss (nicht etwa vermöge eines vorerst zu durchlaufenden subjectiv-religiösen Entwicklungsganges im modernen Sinne) erst verstrichen sein musste, bevor Gott seinen Sohn senden und durch ihn auch die Gläubigen in den Sohnesstand einsetzen konnte. Es ist also den Gläubigen ergangen, wie es auch sonst den erbberechtigten Söhnen geht, die für die Zeit ihrer geistigen Unreife (νήπιος bezeichnet im Bild die mangelnde Zurechnungs- und Dispositionsfähigkeit, in der Deutung die geistige Unwissenheit und Unkenntniss des göttlichen Heilswillens) unter Vormundschaft gestellt werden. Unter dem Erben sind in der Deutung des Bildes alle nachmals gläubig Gewordenen (nicht bloss die gläubigen Juden) gemeint. Der Vater wird im Bilde ähnlich wie 3 15 als gestorben gedacht (HGF, HFM). Dass nach römischem Rechte die Dauer der Vormundschaft durch das Gesetz bestimmt war (SFF), kann gegenüber dem ἄχρι τῆς προθεσμίας τοῦ πατρός (2) nicht in Betracht kommen. 2 ἐπίτροποι können nicht gleichbedeutend mit οἰκονόμοι (Verwalter der res familiaris) sein, was das Wort allerdings Mt 20 8 Lc 8 3 heisst, sondern bedeutet Vormünder (II Mak 11 1 13 2 14 2). 3 bringt nun die Anwendung des Bildes (statt οὕτω καὶ ἡμεῖς las MARCION ἔτι κατὰ ἄνθρωπον λέγω.) Ἡμεῖς geht auf alle Gläubigen (HST, HFM), nicht bloss auf die Juden (RITSCHL). Erst 5 werden die Juden wieder besonders herausgehoben; 8 und 9 aber setzen voraus, dass auch die heidenchristl. Leser in der vorchristl. Zeit den στοιχεῖα unterworfen waren. Unter den στοιχεῖα τοῦ κόσμου können nicht die Anfangsgründe der (religiösen) Erkenntniss (SFF), auch nicht die Gesetzesbuchstaben (LTH), aber auch nicht die Elemente der

materiellen Welt als Bezeichnung der irdischen Dinge (NEANDER, SCHNECKENBURGER, ThJ 1848, 44ff, HFM u. A.) gemeint sein, da die mit den ἐπίτροποι und οἰκονόμοι verglichenen Mächte persönlich vorgestellt sind (vgl. 7). Da nun die jüd. Festfeier als von ihnen abhängig gedacht wird, so behält die alte patristische Auslegung (AMBROS., AUGUSTIN., CHRYSOST., THEODORET), welche neuerdings namentlich HGF begründet hat (vgl. auch LPS, Rechtfertigungsl. 83f, BAUR, HST, KLÖPPER, Kolosserbr. 361ff), den Vorzug. Hiernach sind die στοιχεῖα die als Engelwesen vorgestellten Geister der grossen Himmelskörper: Sonne, Mond und Planeten, von deren Lauf die Sabbate, Neumondsfeste, Jahresfeste ebenso abhängig waren wie zahlreiche heidnische Festzeiten. Die Erweiterung des Begriffs auf Engelwesen überhaupt (SPITTA, der II Brief des Pt 265ff; EVERLING paul. Angelologie und Dämonologie 65ff; VON SODEN zu Kol 2 8) ist aus dem apokryphen Testamentum Salomonis (Fabricius codex pseudepigraphus V. T, [2]1047) nicht zu erweisen (wo die στ. τ. κ. übrigens nicht als κοσμοκράτορες τοῦ κόσμου τούτου definirt werden, sondern sieben weibliche Geister auftreten, welche erklären ἐκ τῶν τριάκοντα τριῶν στοιχίων τοῦ κοσμοκράτορος τοῦ σκότους zu sein). Gemeint sind die Beherrscher der nach damaliger — durchaus nicht bloss gnostischer — Weltanschauung sich übereinanderwölbenden Himmelssphären mit ihren zahlreichen Untergeistern, die ἄρχοντες oder κοσμοκράτορες mit ihren ἐξουσίαι und δυνάμεις. Dieselben werden auch als ἄγγελοι κοσμοποιοί bezeichnet und gelten als Beherrscher der Welt und der menschlichen Geschicke. Die Zahl dieser Himmelssphären wurde ursprünglich nach den sieben Hauptgestirnen auf sieben bestimmt, doch rechnen Andere auch die 12 Zodiakalgeister hinzu, und spätere gnostische Systeme, wie die der Basilidianer und Valentinianer, zählen deren weit mehr. Vgl. SEXTUS EMPIRICUS adv. Mathem. V 5 ff und die Auszüge daraus Philosophum. V 13 p. 125—127 Miller; CLEMENS ALEX. Strom. IV 25 161 p. 636 Potter VI, 16 143 p. 813 f; LPS, ZwTh 1863, 426ff 446ff. Diese Sterngeister sind als Mächte gedacht, von denen Juden wie Heiden in der vorchristl. Zeit beherrscht wurden (ἤμεθα δεδουλωμένοι, die unclassische Form ἤμεθα mit ℵD*FG). 4 τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου die Erfüllung der Zeit, welche nach der προθεσμία τοῦ πατρός verstreichen musste, vgl. Eph 1 10. Ἐξαπέστειλε sandte von sich aus (nämlich in die Welt), setzt die Präexistenz des Sohnes voraus. Die Gottessohnschaft Christi ist dem P ein metaphysisches Wesensverhältniss, gegründet in seinem vorweltlichen Sein beim Vater und in seiner (6 deutlich vorausgesetzten) pneumatischen Wesensbeschaffenheit (s. z. Rm 1 4 II Kor 3 17). Das zweimalige γενόμενον drückt den Zustand des G e w o r d e n s e i n s aus, in welchen der Sohn im Unterschiede von seiner vorgeschichtlichen Daseinsform e i n g e t r e t e n ist (also nicht gleichbedeutend mit γεννώμενον). Er ward der Geburt vom Weibe (sprichwörtlicher Ausdruck für die natürlich menschliche Geburt) und der Verpflichtung gegen das Gesetz (der Gesetzesherrschaft) unterworfen. An die vaterlose Erzeugung ist bei dem ersten Ausdruck ebensowenig zu denken, wie bei letzterem an die obedientia activa (MARCION, dem MAN folgt, strich die Worte γενομ. ἐκ. γυν. γενόμ. ὑπὸ νόμ., WSE lässt die Worte ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ . . . ἐξαγοράσῃ fort und streicht 6 ὅτι δέ ἐστε υἱοί). 5 Göttliche Absicht des doppelten Gewordenseins des Sohnes. Er musste ein Mensch werden wie wir, um Menschen die Sohnschaft bei Gott vermitteln zu können, und er musste der Rechtsverbindlichkeit gegen das Gesetz unterworfen werden, damit dasselbe sei-

nen Spruch Dtn 21 23 auf ihn erstrecken konnte. Nur so war die Loskaufung der dem Gesetze Unterworfenen durch seinen Kreuzestod möglich (3 13). Das Gesetz ist hier wie sonst trotz des fehlenden Artikels das mosaische, οἱ ὑπὸ νόμον sind die Juden. Erst mit dem zweiten Finalsatz, der dem ersten subordinirt, nicht coordinirt ist, wird als weiterer Zweck der Sendung Christi der Empfang der υἱοθεσία (adoptio in filios) durch alle Gläubigen ohne Unterschied (1. Pers. plur.) ausgedrückt. Die Verwirklichung dieser υἱοθεσία hat die Loskaufung der Juden von der Gesetzesherrschaft zur Voraussetzung (vgl. 3 13 und 14); ἀπολαμβάνειν heisst einfach empfangen (nicht: wieder empfangen, noch weniger: von Rechtwegen empfangen). **6** Zu den Gläubigen, welche die Einsetzung zur Sohnschaft empfangen haben, gehören auch die Gal, an welche jetzt P sich direct wendet. Kennzeichen ihrer adoptio aber ist die Mittheilung des πνεῦμα τοῦ υἱοῦ, des das Wesen des Sohnes ausmachenden göttlichen πνεῦμα (s. zu 4), durch welche sie in Wesensgemeinschaft mit dem Sohne getreten und dadurch zugleich ihres Sohnesverhältnisses zum Vater vergewissert worden sind. Rm 8 15 ist die Geistesmittheilung selbst als die Einsetzung in das Sohnesverhältniss gedacht, sofern erst der Geist des Sohnes sie zu Söhnen macht. Hier ist die Vorstellung wegen des vorangegangenen Vergleiches 1 f vielmehr so gewendet, dass die nach göttlichem Rathschlusse schon an sich zu Söhnen Bestimmten zur gewollten Zeit auch den Geist des Sohnes erhalten, der ihnen ja auch nach Rm 8 15 f erst durch sein Zeugniss ihren Sohnesstand verbürgt. Aus der inneren Erfahrung des Geistbesitzes sollen sie also auf deren Ursache, den göttlichen Act der υἱοθεσία, zurückschliessen. Dieser Gedanke ist im Zusammenhange weder wirkungslos noch überflüssig (Ritschl, Rechtfertigung [2] II, 355). Ὅτι ist also weil, wie auch sonst zuweilen bei P in Vordersätzen, vgl. I Kor 12 15 f Rm 9 7. Gezwungen ist die Annahme einer Breviloquenz (Mr): dass ihr aber Söhne seid, dafür habt ihr den Beweis, dass Gott u. s. w. Ἐξαπέστειλε wie 4: sandte von sich aus. Das πνεῦμα ist Gottes πνεῦμα und nimmt in den Gläubigen Wohnung als ein supernaturales, ein neues Ich und ein neues Selbstbewusstsein in ihnen erzeugendes Princip. Dieses πνεῦμα sandte Gott εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν in unsere (bemerke Uebergang zur 1. Pers. plur.) Herzen, d. h. in das Innere (nicht bloss in das Gefühlsleben) der Gläubigen. Dem πνεῦμα selbst wird das κράζειν (schreibe κρᾶζον, nicht κράζον, vgl. K. H. A. Lipsius, gramm. Untersuch. 33 f) zugeschrieben, weil es als das wirkende Subject, der von ihm erfüllte Gläubige nur als sein Werkzeug erscheint. Anders Rm 8 15 (ἐν ᾧ κράζομεν). Ueber das κράζειν des heiligen Geistes s. auch Rm 8 26, welche Stelle nach St hier benutzt sein soll. Ἀββᾶ (אַבָּא) der aramäische Ausdruck für Vater, in der ältesten Gemeinde formula solemnis der Gebetsanrede Gottes, und von da als bereits stehend gewordener Ausdruck zu den griechisch redenden Christen gekommen. Ὁ πατήρ nicht als griech. Uebersetzung für die des Aramäischen unkundigen Leser hinzugefügt, sondern mit ἀββᾶ zu einem Begriff verbunden (Crm findet in 4—6 einen Widerspruch zu dem Vorhergehenden und will die Verse daher streichen). **7** ὥστε daher, weil auch in dir (persönliche Anrede der Einzelnen) der Geist „Abba Vater" ruft. Οὐκέτι nicht mehr, wie in der früheren Zeit unter der Herrschaft der στοιχεῖα. Zur Sache vgl. Rm 8 17. Κληρονόμοι διὰ θεοῦ ist mit ℵ*ABC* f g vg cop zu lesen. Διά ist gebraucht wie 1 1, durch den Heilswillen des Vaters.

4 8—11. Anwendung des gewonnenen Ergebnisses auf das thatsächliche Verhalten der Galater und Nachweis des darin enthaltenen Widerspruchs. [8]*Aber damals, wo ihr Gott nicht kanntet, habt ihr den Göttern gedient, die dies von Natur nicht sind;* [9]*jetzt aber, da ihr Gott erkannt habt, oder vielmehr von ihm erkannt worden seid, wie könnt ihr euch wieder zurückwenden zu den ohnmächtigen und armen Elementarmächten, denen ihr von Neuem dienen wollt?* [10]*Tage beobachtet ihr und Monate und Festzeiten und Jahre.* [11]*Ich bin besorgt um euch, dass ich vergeblich an euch gearbeitet habe.* 8 Aber damals (τότε μέν und νῦν δέ stehen gegenüber), nämlich zu der durch οὐκέτι 7 angezeigten früheren Zeit, bevor sie Gläubige wurden, οὐκ εἰδότες θεόν nämlich da ihr noch Heiden waret. Auf frühere Juden passen die Worte schlechterdings nicht. Τοῖς φύσει μὴ οὖσι θεοῖς (ℵABC*D, nicht τ. μὴ φύσει οὖσιν θ., wie übrigens auch MARCION gelesen zu haben scheint) den Göttern, die es von Natur nicht sind, d. h. den Wesen, die keine Götter sind, negirt nicht die Existenz, sondern nur die Gottheit der verehrten Wesen, vgl. I Kor 8 5. Diese werden aber gleich nachher mit den στοιχεῖα identificirt, woraus sich wieder ergibt, dass letztere als lebendige Wesen vorgestellt werden, denen von den Heiden göttliche Verehrung erwiesen wurde. 9 Damals war der Knechtsstand eurer religiösen Unwissenheit völlig entsprechend; jetzt aber, da ihr zur Erkenntniss des allein wahren Gottes gekommen seid, sollte es für euch eine sittlich-religiöse Unmöglichkeit sein, in den Dienst der στοιχεῖα zurückzusinken. Πῶς ἐπιστρέφετε führt also den Gal den Widerspruch ihres Verhaltens zu ihrem neuen Sohnesverhältnisse bei Gott nachdrücklich zu Gemüthe: wie ist's möglich, dass ihr u. s. w. Γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ, nämlich als υἱοί. Dieses Erkanntwerden durch Gott geschieht vermittelst des ihr Inneres durchdringenden göttlichen πνεῦμα, vgl. I Kor 8 3 13 12. Der Fortschritt vom Knechtszustande zum Sohnesverhältnisse und die hierdurch gewonnene Gotteserkenntniss der Gal wird als Gottes Werk in ihnen, nicht als ihr eigenes Werk bezeichnet. Πάλιν ἄνωθεν wieder von Neuem; ἄνωθεν wie Lc 1 3 Act 26 5, bezeichnet die Hinwendung der Gal zur jüd. Festbeobachtung als einen Rückfall in den früheren Knechtszustand unter die στοιχεῖα, stellt also Judenthum und Heidenthum in dieser Beziehung auf gleiche Linie. Falsch ist die Auslegung RITSCHL's, welcher (a. a. O. [2]II 251 Anm.) das πάλιν auf die Bekehrung zu Christo bezieht, der eine zweite Bekehrung in pejus gegenübergestellt werde. Ohnmächtig und arm sind diese στοιχεῖα, weil der ihnen erwiesene Dienst zum Heile nichts helfen kann. Θέλετε geneigt seid, willens seid. 10 Inwiefern die jüd. Festbeobachtung als Rückfall unter den Dienst der στοιχεῖα bezeichnet werden könne, s. zu 3. Der Vers beweist, dass der jüd. Festcultus bereits in Galatien eingeführt worden war. Ἡμέρας Festtage, besonders Sabbate, μῆνας wol Neumonde (nicht besonders heilige Monate), καιρούς Festzeiten aller Art, ἐνιαυτούς Jahresfeste wie Ostern, Pfingsten (schwerlich Sabbatjahre). Dass die einzelnen Bestimmungen einander nicht völlig ausschliessen, darf bei dgl. Aufzählungen nicht Wunder nehmen. Παρατηρεῖσθε das Wort im Sinne von religiose colere nur hier im NT, vgl. Jos. Ant. III 5 5. 11 φοβοῦμαι ὑμᾶς mir ist bange um euch; der Gegenstand, auf welchen die Furcht sich bezieht, wird als nähere Bestimmung mit μήποτε hinzugefügt. Der indic. praeteriti κεκοπίακα drückt wie Gal 2 2 die Befürchtung aus, das Gefürchtete möchte schon eingetreten sein. Vergeblich aber war die ganze

Kreuzespredigt des P, wenn die Gal zum Judaismus sich hinwandten. Εἰς ὑμᾶς in Bezug auf euch, Rm 16 6.

c. 4 12—20. Ermahnung an die Galater, bei der alten Liebe gegen seine Person und bei der Treue gegen sein Evangelium zu verharren. [12] *Werdet wie ich, denn auch ich bin geworden wie ihr; Brüder, ich bitte euch. Nichts habt ihr mir einst zu Leide gethan;* [13] *vielmehr wisset ihr, dass ich wegen Schwachheit des Fleisches das frühere Mal euch das Evangelium predigte:* [14] *und da habt ihr eure Versuchung in meinem Fleische nicht geringgeschätzt, noch davor ausgespieen, sondern habt mich wie einen Engel Gottes aufgenommen, wie den Christus Jesus.* [15] *Wo ist nun eure damalige Seligpreisung hingerathen? Denn ich bezeuge euch, dass ihr, wenn's möglich gewesen wäre, eure Augen ausgerissen und mir gegeben hättet.* [16] *So bin ich wol euer Feind geworden, weil ich euch die Wahrheit sage?* [17] *Sie eifern um euch nicht auf schöne Weise, sondern ausschliessen möchten sie euch, damit ihr um sie eifert.* [18] *Schön aber ist es im Schönen umeifert zu werden allezeit, und nicht bloss wenn ich bei euch anwesend bin,* [19] *meine Kinder, die ich mit Schmerzen von Neuem gebäre, bis dass Christus in euch eine Gestalt gewinne.* [20] *Ich möchte aber jetzt bei euch anwesend sein und meine Stimme verändern, denn ich bin in Verlegenheit um euch.* Die theoretische Erörterung, welche schon in den vorhergehenden Versen verlassen war, macht jetzt vollends einem Ergusse des schmerzlich bewegten Herzens des Apostels Luft. 12 Die Mahnung, werdet wie ich, d. h. folgt meinem Beispiel, kann sich dem Zusammenhange nach nur auf des Apostels Freiheit von der Gesetzesherrschaft beziehen (nach Crm: lasst meine Sache eure Sache sein, wie ich eure Sache meine Sache sein lasse, mit Berufung auf I Reg 22 4 II Chr 18 3 JSir 6 10f). Zu κἀγώ ist zu ergänzen ἐγενόμην (Sff). P, der geborene Jude, ist den Heiden gleich geworden, indem er sich vom mosaischen Gesetze lossagte (nicht etwa bloss sich an die Heiden anbequemte). Daher bittet er die dem Judaismus verfallenen Gal nun umgekehrt wieder, dass sie seinem Beispiele folgen möchten (Vlt sieht in den Worten ein Plagiat aus I Kor 4 16, in der 2. Vershälfte Benutzung von II Kor 7 2 und 12). Ἀδελφοί man bemerke die herzliche Anrede. Οὐδέν με ἠδικήσατε gehört mit 13 eng zusammen und bezieht sich auf das frühere Verhalten der Gal zum Apostel, bei dessen erstmaliger Anwesenheit in Galatien (Crm will οὐ statt οὐδέν lesen und nimmt den Satz als Frage). Die Aoriste ἠδικήσατε, ἐξουθενήσατε, ἐξεπτύσατε beziehen sich auf dieselbe Zeit. Hieran scheitern alle Auslegungen, welche ἠδικήσατε auf die Gegenwart beziehen, vgl. dagegen Sff (St sieht hier eine Nachbildung von I Kor 9 20 II Kor 7 12). 13 Mit οἴδατε δέ weist P auf einen Umstand hin, der die Gal damals sehr leicht hätte veranlassen können, sich unfreundlich von seiner Person abzuwenden. Zur Redensart vgl. Rm 2 3 3 19 8 28 15 29 Phl 4 15 u. ö. Δι' ἀσθένειαν τῆς σαρκός kann nur den Anlass zu dem längeren Aufenthalte des P in Galatien angeben: während der Apostel ursprünglich beabsichtigt hatte, rasch weiter zu reisen, hielt ihn Krankheit dort länger zurück. Dieser Umstand führte die Gründung der galatischen Gemeinden herbei. Der Einwand, dass es unzart gewesen sei, den Gal zu schreiben, er habe ihnen nur darum gepredigt, weil er damals gerade krank bei ihnen liegen geblieben, trägt erst eine unbeabsichtigte Schärfe in den Gedanken ein. Die Auslegung „während einer Krankheit" scheitert an dem festen Gebrauch von διά cum acc.

(die Bedeutung einen Raum entlang, eine Zeit hindurch vgl. II Pt 3 12 passt nicht auf den Begriff ἀσθένεια). Die Conjectur δι' ἀσθενείας (VAN DE SANDE-BAKHUYZEN, BLJ, ST, CRM) ist unnöthig. Wirklich waren ja auch die Gal die ersten rein heidenchristl. Gemeinden, welche P gegründet hat, und sehr wahrscheinlich hat er in der Krankheit, die ihn auf der Reise durch Galatien ergriff, eine göttliche Veranstaltung gesehen, kraft deren er den Gal predigen sollte. Τὸ πρότερον kann an sich (wie sonst meist πρότερον ohne Artikel) heissen in früherer Zeit, gegenüber der Gegenwart (Joh 6 62 9 8 I Tim 1 13), was aber hier, wo es sich um das εὐαγγελίζεσθαι des P handelt, nicht passt. Also wird die frühere Predigt des P in Galatien einer späteren, bei welcher die Aufnahme des Apostels keine so herzliche war, gegenübergestellt. (VLT findet in 13 Nachbildung von II Kor 2 4). **14** καὶ τὸν μακαρισμὸν . . . σαρκί kann nicht von οἴδατε abhängig sein (LN, BTM, SFF), sodass es dem Satze mit ὅτι coordinirt wäre, was einen guten Sinn, aber eine harte und dem P nicht geläufige Construction geben würde. Vielmehr sind die Worte οὐκ ἐξουθενήσατε οὐδὲ ἐξεπτύσατε sachlich dem εὐηγγελισάμην coordinirt, nur dass wie oft die Rede vom abhängigen Satze in einen selbständigen übergegangen ist. Die Worte grammatisch noch von ὅτι abhängig zu machen (MR) ist sprachlich möglich, aber schleppend. Τὸν πειρασμὸν ὑμῶν (so אABD*FG d f g vg cop, nicht μου) eure Versuchung, d. h. das, was euch die Versuchung bereitete, mich geringschätzig zu behandeln, ja mit Entsetzen euch abzuwenden, abstr. pro concreto (τὸν πειρασμόν μου D[bc]KLP, was CRM vorzieht, ist zu schlecht bezeugt. WSE will τ. π. ἡμῶν lesen). Dieser πειρασμός für die Gal war in der σάρξ des P gelegen, d. h. in einer derartigen Krankheit des Apostels, welche den Gal leicht Geringschätzung, ja Entsetzen einflössen konnte. Dies passt nicht auf ein Augenleiden, an welches RCK wegen 15 gedacht hat, sondern, zumal wenn man II Kor 12 7 vergleicht, am Ersten auf ein mit krampfartigen Anfällen verbundenes Nervenleiden (HST). Gerade vor derartigen Kranken pflegte man auszuspeien, um sich selbst vor Ansteckung zu bewahren (KRENKEL, ZwTh 1873, 238ff, welcher übrigens auch ein unheimliches Funkeln und Verdrehen der Augen mit der Krankheit in Verbindung bringt. VLT sieht in den Worten ein Plagiat aus II Kor 12 7). Ἐκπτύειν wird immer nur im eigentlichen, nie im metaphorischen Sinne gebraucht. Das Verbum ist intransitivum; zu ergänzen ist nichts. Ὡς ἄγγελον θεοῦ als einen Engel Gottes, der ihnen frohe Botschaft brachte. Ὡς Χριστὸν Ἰησοῦν steigernd: mit nicht geringerer Ehrfurcht, als wenn der Messias selbst zu euch gekommen wäre (WSE streicht die Worte). **15** ποῦ, nicht τίς ist die bestbezeugte LA. Zur Redensart vgl. I Kor 1 20 Rm 3 27. Μακαρισμόν die selige Freude, welcher die Gal damals über die frohe Botschaft des P Worte liehen (von einer Seligpreisung des P selbst [CRM] ist nicht die Rede). Μαρτυρῶ γὰρ κτλ., denn ihr prieset euch damals so glücklich über meine Einkehr bei euch, dass ich euch bezeugen muss. Τοὺς ὀφθαλμοὺς . . . ἐδώκατέ μοι sprichwörtliche Redensart für: eure Liebe war für mich zu dem grössten Opfer bereit. Εἰ δυνατόν steht nicht entgegen (RCK): unmöglich war zwar nicht das Ausreissen der Augen, wol aber das Hingeben derselben für P, um ihn von seinem Leiden zu befreien. Ἂν vor ἐδώκατε fehlt א*ABCD* wie oft in der Vulgärgräcität. **16** ὥστε sonach, schliesst aus der veränderten Gesinnung der Gal gegen P auf deren etwaige Voraussetzung zurück. Der Participialsatz zeigt aber zugleich den Widersinn dieser Voraussetzung: wie

ist's möglich, dass P dadurch, dass er ihnen die Wahrheit sagte, d. h. die lautere Wahrheit des gesetzesfreien Evglms verkündete (2 5 14), ihr ἐχθρός geworden sei? Ἐχθρός wird auch passiv gebraucht = verhasst (vgl. Rm 5 10 11 28), steht aber in dieser Bedeutung meist mit dem Dativ. Also activ = Feind, Widersacher, sofern P nach judaistischer Verdächtigung den Heidenchristen den Segen der Beschneidung nicht gegönnt haben sollte. Γέγονα nämlich nach der ersten Anwesenheit des P, aber vor dem Briefe, also bei einem zweiten Besuche in Galatien. Das part. praes. ἀληθεύων steht imperfectisch (Vlt findet in den Worten eine Nachbildung von II Kor 2 1 13 2; ebenso sollen die folgenden Verse 17 und 18 aus II Kor 11 2; 19 aus I Kor 4 14f geschöpft sein). **17** Die Rede geht asyndetisch von dem eigenen Verhalten des P zu dem seiner judaistischen Gegner über, welche die Veränderung in der Gesinnung der Gal gegen ihn herbeigeführt haben. Das Subject zu ζηλοῦσιν ist nicht genannt und brauchte nicht genannt zu werden. Ζηλ. ὑμᾶς sie beeifern sich um euch (zu dieser Deutung passt allein das ἵνα αὐτ. ζηλοῦτε), οὐ καλῶς auf unschöne, unedle Weise, weil es ihnen nicht wie dem P um die Wahrheit zu thun ist. Vielmehr ist (nach dem Urtheile des Apostels) ihre Absicht die, die Gal auszuschliessen, nämlich aus der messianischen Gemeinschaft mit ihren Heilsgütern, dadurch dass sie dieselben zum Abfall von dem paul. Evglm verleiten. Dies hat aber wieder nach der Meinung des Apostels keinen anderen Zweck als ἵνα αὐτοὺς ζηλοῦτε, damit ihr euch um sie beeifert, ihnen den Vorzug vor mir, Ehre und gute Verpflegung gewähren möget. Aus solch selbstsüchtigen Beweggründen leitet der Apostel das Verhalten seiner Gegner ab, weil es ihm unmöglich scheint, dass dieselben die Wahrheit seines Evglms nicht einsehen sollten. Nach Hst wollen die Gegner die Gal als Heidenchristen ausschliessen, damit sie bei ihnen Aufnahme ins Reich auf dem Wege jüd. Gesetzesgerechtigkeit finden sollten. Diese Deutung verkennt die persönliche Wendung der Polemik, vgl. 1 7 mit II Kor 11 12 20 13 7. Mich und Crm wollen ἐγκλεῖσαι lesen; Wse streicht den ganzen Vers. Θέλουσιν wie 1 7. Ζηλοῦτε der indicat. praes. ist hier wie I Kor 4 6 eine Incorrectheit der Vulgärsprache, die sich wol aus der äusseren Aehnlichkeit der Präsensformen der verba contracta mit denen des fut. atticum erklärt (Btm 202, vgl. K. H. A. Lipsius, de modorum usu in NT 55f). **18** ζηλοῦσθαι (der Artikel τό zu streichen mit [אB] AC) ist nicht Medium, sondern Passivum, aber nicht: dass geeifert werde (Mr, Hst), sondern: umeifert zu werden, was sich dem Zusammenhange nach nur auf die Gal beziehen kann (Sff). Καλόν sc. ἐστιν, es ist schön, d. h. heilsam (Crm will mit אB καλὸν ζηλοῦσθε lesen). Ἐν καλῷ in dem was zum Heile dient, bezeichnet das Gebiet, in welchem das ζηλοῦσθαι erfolgt. Es ist den Gal heilsam, dass sie von P, und zwar nicht bloss dann, wenn er persönlich bei ihnen anwesend ist, im Guten umeifert werden, d. h. dass er sich ernstlich um sie bemüht, um sie in der Wahrheit des Evglms zu erhalten. **19** τέκνα (mit א*BD*FG, die Form τεκνία ist unpaulinisch) μου herzliche Anrede, die eng an das Vorhergehende angeschlossen ist und damit die Mahnung um so eindringlicher macht (die Annahme eines Anakoluths Btm 331, Crm ist überflüssig). Dies ist nicht „schleppend“. Die Verbindung mit 20 scheitert an dem δέ, welches im NT nie nach der Anrede gebraucht ist. Ὠδίνω: P vergleicht sich mit einer Mutter, die Geburtsschmerzen empfindet, sofern ja der von ihm in den Gal geweckte Glaube an das Evglm und damit ihr eigener Christenstand gewisser-

massen von Neuem geboren werden musste. Ἄχρις [אB μέχρις] οὗ μορφωθῇ Χριστὸς ἐν ὑμῖν ist das Ziel der neuen Geburt: dieselbe ist nur dann vollendet, wenn Christus in ihnen eine solche Gestalt gewonnen hat, dass er als ein neues Ich in ihnen lebendig und lebenskräftig geworden ist. Vgl. den dem Apostel geläufigen Ausdruck Χριστὸς ἐν ὑμῖν und 3 27f. Μορφόω nur hier im NT (St findet in dem Bild von der Mutter eine ungeschickte Nachahmung von I Kor 4 15). **20** P wünscht, er könnte diese Mahnung persönlich an die Gal richten, damit sie den schmerzlich bewegten Ton seiner Stimme vernehmen könnten. Die Veränderung seines Tones bezieht sich nicht auf den harten Ton des bisherigen Briefes, den P jetzt ändern wolle (Hst), auch nicht auf den strengen Ton, den er bei seiner letzten Anwesenheit angeschlagen habe (Sff), sondern der schmerzliche Ton steht im Gegensatz zu der ruhigen, lehrhaften Rede (gerade umgekehrt Hfm). Eine Textänderung (ἀλλάξαι τῇ φωνῇ Crm) ist überflüssig. Ὅτι gibt den Grund des Wunsches an. Ἀποροῦμαι ἐν ὑμῖν (passivum) ich bin verlegen um euch d. h. „ich weiss nicht wie ich es bei euch angreifen muss“ (Wzs), nämlich um den rechten Eingang zu euren Herzen zu finden. Die Deutung, ihr seid ungewiss, was ihr von mir halten sollt (Fr, Mr) ist gegen den nt. Sprachgebrauch und den Zusammenhang.

d. 4 21—31. Begründung der Freiheit der Gläubigen vom mosaischen Gesetz durch allegorische Deutung der at. Erzählung von den beiden Söhnen Abrahams, dem Sohne der Sklavin und dem Sohne der Freien. [21] *Sagt mir doch, die ihr unter dem Gesetze sein wollt, hört ihr denn das Gesetz nicht?* [22] *Denn es steht geschrieben, dass Abraham zwei Söhne hatte, einen von der Magd und einen von der Freien.* [23] *Aber der von der Magd ist nach dem Fleische erzeugt worden, der aber von der Freien durch die Verheissung.* [24] *Dies ist allegorisch gesagt. Nämlich diese Frauen sind zwei Bündnisse: eines vom Berge Sinai, welches zur Knechtschaft gebiert, welches ist Hagar.* [25] *Denn Hagar ist der Berg [Sinai] in Arabien,* dies *entspricht aber dem jetzigen Jerusalem: denn dasselbe ist im Sklavenstande mit seinen Kindern.* [26] *Das obere Jerusalem aber ist eine Freie, welche ist unsere Mutter.* [27] *Denn es steht geschrieben: „Freue dich, Unfruchtbare, die du nicht gebierst, frohlocke und juble, die du keine Geburtswehen hast, denn viele sind die Kinder der Einsamen, mehr als die* Kinder *derer, die den Mann hat.“* [28] *Ihr aber, Brüder, seid nach Isaak Verheissungskinder.* [29] *Aber gleichwie damals der nach dem Fleische Geborne den nach dem Geiste* Gebornen *verfolgte, so auch jetzt.* [30] *Aber was sagt die Schrift? „Stosse aus die Magd und ihren Sohn, denn nicht soll erben der Sohn der Magd mit dem Sohne der Freien.“* [31] *Also, Brüder, sind wir nicht Kinder einer Magd, sondern Kinder der Freien.* Indem P nochmals zu dem Gedanken zurückkehrt, dass die an Christum Gläubigen Abrahams Söhne sind, vervollständigt er die frühere Beweisführung durch den Nachweis, dass Abraham zwei Söhne hatte, einen Sohn der Sklavin und einen Sohn der Freien. Nicht jener, sondern allein dieser ist Erbe des Vaters. Indem der Apostel nun die Sklavin auf den alten, die Freie auf den neuen Bund deutet, findet er in dem Sohne der Sklavin einen Typus auf die Juden, in dem Sohne der Freien einen Typus auf die Gläubigen, und erweist so auch hierdurch die Freiheit der Gläubigen vom mosaischen Gesetz. Der Nachweis ist mit den Mitteln allegorischer oder typologischer Schriftauslegung geführt, wie sie damals in den jüd.

Schulen herkömmlich war. Die Voraussetzung dieser — nach unseren Begriffen allerdings willkürlichen — Auslegung war diese, dass durch dieselbe der geheime, vom heiligen Geiste unter der Hülle der Typen verborgene Sinn der Schriftworte ans Licht gestellt werde. 21 Ohne jeden Zusammenhang mit dem unmittelbar Vorhergegangenen beginnt die Erörterung von Neuem mit einer Anrede an die heidenchristl. Leser. Sie sind's ja, welche Lust haben (θέλοντες), sich dem Gesetze, d. h. den Bestimmungen des mosaischen Ceremonialgesetzes zu unterwerfen. Hört ihr das Gesetz nicht, d. h. vernehmt ihr nicht, was die at. Offenbarungsurkunde sagt? Νόμος ist also doppelsinnig wie Rm 3 19. Ἀκούειν bezieht sich nicht auf das sabbatliche Vorlesen des Gesetzes in den Synagogen (Sff. Crm), sondern bedeutet, namentlich wo es sich um pneumatische Deutung handelt, soviel als den Sinn des Gehörten verstehen (Hst) I Kor 14 2, vgl. Gen 11 7 Dtn 28 49 LXX. 22 erläutert nun näher, was denn das Gesetz wirklich sage. Der Nachdruck liegt darauf, dass Abraham zwei Söhne von verschiedener Abkunft und Lebenslage hatte. Der eine ist Ismael, der Sohn der Hagar Gen 16 15, der andere Isaak, der Sohn der Sara Gen 21 2f. Παιδίσκη ist im NT immer Magd, Sklavin. 23 ἀλλά stellt der gleichen Abkunft beider Söhne von Abraham ihre entgegengesetzte Entstehungsweise gegenüber. Der Eine ist κατὰ σάρκα auf dem gewöhnlichen Wege natürlich fleischlicher Geburt, der Andere διὰ τῆς ἐπαγγελίας geboren, sofern diese die wirkende Ursache war, da ja die hochbetagte Sara auf dem natürlichen Wege keine Nachkommenschaft erwarten durfte, vgl. Rm 4 19—21. Ausgeführt aber wurde diese Verheissung nach 29 durch die Kraft des göttlichen πνεῦμα. 24 Ἅτινα dies nun, d. h. die Erzählung von den beiden Söhnen Abrahams, ist ἀλληγορούμενα allegorisch, d. h. im Gleichniss oder Typus gesagt. Das Wort ἀλληγορεῖν (von ἄλλο und ἀγορεύειν) etwas Anderes sagen, als der Wortlaut ausdrückt, im pass. einen anderen Sinn haben, als der Wortlaut besagt, nur hier im NT. Αὗται diese Frauen, die Magd und die Freie, εἰσιν δύο διαθῆκαι sind zwei Bündnisse. Εἰσίν oder ἐστίν steht bei Typen oder symbolischen Handlungen ganz gewöhnlich, um anzuzeigen, dass das eigentlich Gemeinte eben nicht der Typus oder das Symbol, sondern das dadurch Abgebildete sei, vgl. I Kor 10 4 16 und dazu Mt 26 26 28 und Par. Μία sc. διαθήκη (nicht γυνή) ἐστίν, μέν ohne entsprechendes δέ. Ἀπὸ ὄρους Σινᾶ vom Berge Sinai herstammend, d. h. die durch Moses auf Sinai geschlossene παλαιὰ διαθήκη (II Kor 3 14). Εἰς δουλείαν γεννῶσα als welche zur Knechtschaft gebiert, d. h. die diesem Bunde Angehörigen (die Kinder dieses Bundes nach hebr. Ausdrucksweise) in den Knechtsstand versetzt. Ἥτις ἐστὶν Ἅγαρ als welche (im Typus) die Hagar ist. 25 Zu lesen ist τὸ δέ (ABD cop), nicht τὸ γάρ, ferner Ἅγαρ vor Σινᾶ (ABDKLP pesch cop). Σινᾶ fehlt übrigens bei d e Ambrosiast (wie es scheint) und könnte Glossem sein (Hgf). Nach Hst wären die Worte τὸ δὲ Ἅγαρ Σινᾶ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ doppeltes Glossem (?). Sicher ist, dass Ἅγαρ nicht entbehrt werden kann. Mit δέ wird einfach zu einer weiteren Erläuterung übergeleitet. Τὸ Ἅγαρ das Wort Ἅγαρ ist (nach der bezeugtesten LA) der Berg Sinai in Arabien. Dass der Sinai im Arabischen diesen Namen geführt habe, ist nicht nachzuweisen. Wohl aber bedeutet im Arabischen hadjar Fels, Stein, und mit Weglassung von Σινᾶ würde der Sinn sein: Hagar ist ein Fels in Arabien und kann insofern dem Sinai gleichgesetzt werden. Die Einschiebung von Σινᾶ würde als scheinbar nothwendige Erläuterung sich leicht erklären. Dann wird also Ἅγαρ ὄρος ἐν τῇ Ἀραβίᾳ gleichgesetzt mit

ἡ νῦν Ἱερουσαλήμ. Aber inwiefern „gleichgesetzt“? Die Bedeutung von συστοιχεῖ „steht in gleicher Reihe“, „ist von der nämlichen Art“, gibt keinen verständigen Sinn. Aber wie σύστοιχος bei den Grammatikern von den mit demselben Organ ausgesprochenen Buchstaben steht (Eustath. Od. 1766 8 vgl. Aristot. rhet. I 7 2 Polyb. XIII 8 1), so kann συστοιχεῖν auch heissen die gleichen στοιχεῖα (Buchstaben), d. h. den gleichen Zahlenwerth der Buchstaben haben. Dann haben wir hier ein Beispiel der in den jüd. Schulen üblichen Zahlensymbolik oder Gamatria, wie die bekannte Zahl 666 in der Apk (נרון קסר). So zuerst Grossmann in seinen Vorlesungen über den Galaterbrief. Δουλεύει γάρ würde dann anzeigen, inwiefern diese Gleichsetzung sachlich möglich ist. Wie Hagar eine Magd und Mutter von Knechten ist, so ist auch das gegenwärtige Jerusalem eine Magd und Mutter von Knechten. 26 Nun sollte es weitergehen: die andere (διαθήκη) aber ist eine Freie, nämlich Sara, die Mutter von Freien, und diese ist gleichgesetzt unserer (der Gläubigen) Mutter, dem oberen (himmlischen oder künftigen) Jerusalem. Statt dessen knüpft P gleich an τῇ νῦν Ἱερουσαλήμ an und stellt das obere Jerusalem gegenüber. Letzteres bezeichnet also im Gegensatze zum jetzigen Jerusalem die messianische Gemeinde, als deren Mittelpunkt das obere Jerusalem (Ἱερουσαλὴμ ἐπουράνιος) gilt, dessen Herabkunft beim Anbruch des messianischen Reiches vom Himmel her erwartet wurde (Apk 3 12 21 2). Dieses obere Jerusalem ist im Typus eine Freie, nämlich Sara, welche wieder typisch der Gläubigen Mutter ist. Ἥτις knüpft an ἐλευθέρα an, welche Freie Mutter von uns ist (μήτηρ ohne Artikel bezeichnet die Qualität). Die Lösung des Zahlenräthsels hat Grossmann noch nicht gefunden. Folgende Deutung möge wenigstens versuchsweise mitgetheilt werden. Gegenüberstehen das gegenwärtige und das künftige Jerusalem, יְרוּשָׁלַם הַזֹּאת und יְרוּשָׁלַם הַהִיא. Ersteres gibt die Ziffer 999, letzteres 607. Nun ist aber „die Mutter vom Berge Sinai, die zur Knechtschaft gebiert“ = אם היא מהר סיני ילדת לעבודה = 41 + 16 + 245 + 130 + 450 + 117 = 999 und ebenso lässt sich „Agar ist ein Berg in Arabien“ wiedergeben הגר הר היא שבערב = 208 + 205 + 12 + 300 (das Relativum שֶׁ) + 274 = 999. Ebenso lässt sich weiter „Sara unsere Mutter“ wiedergeben שרי אמנו = 510 + 97 = 607, entsprechend der Ziffer von ירושלם ההיא. 27 gibt eine weitere Begründung aus der Schrift für 26, d. h. dafür, dass unter der Freien, die unsere Mutter ist, (der Sara) wirklich das obere Jerusalem gemeint sei. Das Citat ist aus Jes 54 1 wörtlich nach LXX. Es bezieht sich dort auf die Rückkehr aus dem Exil und auf die zahlreiche Wiederbevölkerung des israelitischen Landes. Israel selbst ist das Weib, welches jetzt unfruchtbar ist und nicht gebiert, weil ihr Gatte sie wegen ihrer Sünden verstossen hat, darnach aber wieder zu Gnaden angenommen werden soll, sodass die Verlassene, aber nun wieder Angenommene, mehr Kinder gebären soll, als die, welche den Gatten hatte (Israel vor seiner Verstossung). Die Unfruchtbare und die Gebärende sind also Eine Person. P dagegen bezieht die Unfruchtbare auf die Sara, die Gebärende auf die Hagar; die grosse Nachkommenschaft, welche jener verheissen ist, auf die pneumatischen Kinder der Sara, oder auf die, welche κατὰ Ἰσαὰκ τέκνα ἐπαγγελίας sind. Ῥῆξον καὶ βόησον nämlich vor Freude. Zu ῥῆξον ergänze φωνήν, was jedenfalls einfacher ist als εὐφροσύνην. Πολλὰ . . . μᾶλλον ἤ zahlreich — im höheren Grade als. Τῆς ἐρήμου im Sinne des P: die vom Manne verlassen war (wegen ihrer Unfruchtbarkeit); τῆς ἐχούσης τὸν ἄνδρα, die mit dem Manne Umgang hatte. Der Mann ist nach der Deutung des P Abraham

(Wse, Prins, van de Sande-Bakhuyzen, Blj, Crm, Vlt streichen 24—27; Marcion, dem Man folgt, scheint hier einen stark abweichenden Text zu haben). 28 folgt nun die Anwendung der Allegorie auf das Verhältniss der Messiasgläubigen zu den Juden und ihrem Gesetze. Ὑμεῖς . . . ἐστέ B*DFG d f g sah. Nun seid ihr aber κατὰ Ἰσαάκ nach der Weise Isaaks Verheissungskinder (vgl. 23), d. h. Kinder, die διὰ τῆς ἐπαγγελίας geboren sind, ihre Kindschaft der ἐπαγγελία verdanken (3 14 22 29), folglich seid auch ihr Kinder der Freien (Crm will 28, als aus Rm 9 7f entlehnt, streichen und 31 vor 29 setzen). 29 führt nun aus, dass auch das Verhalten der nach dem Fleische geborenen Abrahamssöhne (der Juden) zu den nach dem Geiste Geborenen (den Gläubigen) dasselbe sei, wie das des Ismael zu Isaak. Ἐδίωκε: Gen 21 9 heisst es: Sara sah den Sohn der Hagar מְצַחֵק spotten (παίζοντα LXX). Aber die jüd. Tradition berichtete, Ismael habe den Isaak, unter dem Vorwande mit ihm zu scherzen, mit Pfeilen geschossen (Bereschith Rabba 53 15). Nach Grossmann beruht auch diese Deutung auf der Gamatria (מצחק = להרג = 238). Ὁ κατὰ σάρκα γεννηθείς ist im Typus Ismael, in der Ausdeutung das jüd. Volk; ὁ κατὰ πνεῦμα (s. zu 23) im Typus Isaak, in der Ausdeutung schwerlich Christus selbst, sondern die Gläubigen, welche ja ἐπαγγελίας τέκνα sind. Das ἐδίωκε in der Deutung bezieht sich auf die Verfolgungen, welche P selbst und die Gläubigen von den Juden zu leiden hatten (nicht von den Judaisten). 30 ἀλλά führt im scharfen Contrast zu dem ἐδίωκεν die Worte Gen 21 10 als Schriftbeweis für die Verwerfung der ungläubigen Juden und für die alleinige Zusicherung des messianischen Erbes an die Gläubigen ein. Τί λέγει ἡ γραφή; siegesgewisse Frage, vgl. Rm 4 3 10 8 11 2 4. Das Citat ist nach LXX mit geringen Abweichungen, nur ist statt τοῦ υἱοῦ μου Ἰσαάκ absichtlich geschrieben τοῦ υἱοῦ τῆς ἐλευθέρας, um den typischen Gegensatz schärfer hervortreten zu lassen. Im at. Texte beziehen sich die Worte auf die Austreibung der Hagar und ihres Sohnes Ismael aus dem Hause Abrahams, und sind von Sara gesprochen (Wse wirft 30 aus). 31 fasst die Schlussfolgerung aus dem Bisherigen zusammen. Die Worte sind Abschluss des Bisherigen, nicht Anfang der folgenden Ermahnung. Διό (ABD*) desshalb, wie nämlich aus der ganzen bisherigen Ausführung 21—30 erhellt. Οὐκ ἐσμέν beachte die Wortstellung: nicht sind wir einer Sklavin (ohne Artikel, zur Bezeichnung der allgemeinen Qualität) Kinder, sondern der Freien (der bestimmten Freien, d. h. des ἄνω Ἱερουσαλήμ).

e. 5 1—6. Ermahnung, sich nicht wieder ins Gesetzesjoch fangen zu lassen, sondern in der christl. Freiheit zu bestehen, da der Rückfall in die Gesetzesreligion das gewonnene Heil in Christo verscherze. [1] *Für die Freiheit hat uns Christus befreit: stehet also fest und lasst euch nicht abermals in einem Knechtschaftsjoch gefangen halten.* [2] *Siehe, ich Paulus sage euch: wenn ihr euch beschneiden lasst, wird Christus euch nichts nützen.* [3] *Abermals aber bezeuge ich einem jeden Menschen, der sich beschneiden lässt, dass er schuldig ist, das ganze Gesetz zu thun.* [4] *Losgekommen seid ihr von Christo, so viele ihr im Gesetze gerechtfertigt werdet: aus der Gnade seid ihr herausgefallen.* [5] *Denn wir erwarten im Geiste aus Glauben die Hoffnung der Gerechtigkeit.* [6] *Denn in Christo Jesu vermag weder Beschneidung etwas noch Vorhaut, sondern nur Glaube wirksam durch Liebe.* 1 Die LA schwankt hier sehr. Doch ist ῇ nach ἐλευθερίᾳ mit ℵABCD* P sah cop arm zu streichen und οὖν hinter στήκετε mit ℵBCFGP cop go

(pesch) einzufügen. Τῇ ἐλευθερίᾳ ist dativus commodi, nicht instrum. Der Zweck des Befreiungswerks Christi ist die Freiheit von den στοιχεῖα τοῦ κόσμου 4 3. Τῇ ἐλευθ. ἡμ. Χρ. ἠλευθ. scheinen bei MARCION zu fehlen und werden von MAN und CRM gestrichen. Στήκετε (spätgriech. Präsens von ἕστηκα gebildet Rm 14 4 I Kor 16 13 Phl 1 27 4 1 I Th 3 8 u. ö. BTM 41) steht hier wie II Th 2 15 absolut. Abermals würden sie sich von einem Knechtschaftsjoch (δουλείας gen. qualit.) gefangen halten lassen, wenn sie sich dem mosaischen Gesetze unterwerfen würden: auch als Heiden schon standen sie ja in einem Knechtsverhältniss. Vgl. auch 4 9. Ἐνέχεσθαι eigentlich festgehalten werden (mit dem dativ: in etwas). 2 Mit einem gewissen Trotz stellt P seine Autorität der seiner Gegner gegenüber. Ἐὰν περιτέμνησθε setzt voraus, dass die Gal (wenigstens in ihrer grossen Mehrheit) die Beschneidung noch nicht auf sich genommen haben, aber in Gefahr stehen, es zu thun. Die Gegner bezeichnen dieselbe als heilsnothwendig; ganz im Gegentheil behauptet dagegen P, dass die Gal durch Uebernahme derselben dem Gesetzesjoch unterworfen, also zur Gesetzesreligion geführt werden, welche die Heilsvermittelung durch Christum ausschliesst. Vgl. 2 21. Dies wird nun im Folgenden näher erläutert. 3 πάλιν kann sich nicht auf das unmittelbar Vorhergehende (in welchem das hier Gesagte gar nicht enthalten ist) beziehen, sondern nur auf eine frühere μαρτυρία bei seiner zweiten Anwesenheit in Galatien zurückweisen. Die mediale Form μαρτύρεσθαι statt des classischen μαρτυρεῖν auch sonst in der nt. Gräcität Eph 4 17 Act 20 26. Das was P bezeugt, gilt ausnahmslos für jeden Menschen, der die Beschneidung auf sich nimmt (wörtlich: beschnitten wird), also nicht bloss für die Heiden. Das Gesetz ist ein untrennbares Ganze: die Beschneidung schliesst daher die Verpflichtung ein (macht jeden Beschnittenen zu einem Schuldner), das ganze Gesetz in allen seinen Bestimmungen zu halten. Dies ist schwerlich gegenüber gewissen Einschränkungen gesagt, welche die Judenchristen in der Gesetzespflicht machten, sondern soll den Gal einfach die Unmöglichkeit klar machen, der durch die Beschneidung zu übernehmenden Verpflichtung zu genügen vgl. 3 10. Die Uebernahme der Beschneidung hat den Zweck, die Gerechtigkeit aus dem Gesetz zu erlangen. Dieses muss also ganz erfüllt werden. (WSE streicht 3, ebenso CRM, doch mit Ausnahme von μαρτύρομαι πάλιν; MAN gibt wieder nach MARCION einen ganz anderen Text). Hieraus folgt aber 4 dass der Gesetzesweg die Heilsvermittelung durch Christum ausschliesst. Eine Ergänzung der mangelnden Gesetzesgerechtigkeit durch die Gnade in Christo, wie die Judenchristen meinten, ist nicht möglich: hier gilt nur ein Entweder-Oder. Καταργεῖσθαι eigentlich kraftlos, unwirksam werden, seine Geltung verlieren; von Personen loskommen von jeder Beziehung zu etwas, daher mit ἀπό wie Rm 7 2 6. Beachte den Aorist κατηργήθητε; das καταργεῖσθαι ist eingetreten, wenn das δικαιοῦσθε eintritt. Οἵτινες so viele ihr; δικαιοῦσθε, nämlich eurer subjectiven Meinung nach (nicht soviel wie ζητεῖτε δικαιοῦσθαι, auch nicht: euch für gerecht erklären lasset, nämlich von den judaistischen Lehrern). Τῆς χάριτος nämlich der durch Christum vermittelten Rechtfertigungsgnade (WSE streicht τῆς χάριτος ἐξεπέσατε). 5 begründet das ausgesprochene Urtheil, indem dem Gesetzeswege der einzig mögliche Weg gegenübergestellt wird, auf welchem Christus uns etwas helfen kann. Ἡμεῖς wir Gläubigen, im Gegensatze zu den οἵτινες. Πνεύματι und ἐκ πίστεως sind nicht in dem Sinne zusammenzufassen, dass das πνεῦμα aus der πίστις hervorgehe, sondern beide Begriffe sind coordinirt und

gleicherweise mit ἀπεκδεχόμεθα zu verbinden. Πνεύματι steht dem σαρκί (vgl. 3 3), ἐκ πίστεως dem ἐξ ἔργων νόμου gegenüber: πνεῦμα ist das objectiv-göttliche Lebensprincip in den Gläubigen. Ἐλπίδα kann wegen des ἀπεκδεχόμεθα nicht die Hoffnung im subjectiven Sinne, sondern nur das Object der Hoffnung bezeichnen vgl. Rm 8 24 Kol 1 5 Hbr 6 18, welches durch den Genetiv δικαιοσύνης näher bestimmt wird. Aber die grammatisch nächstliegende Deutung von δικαιοσύμης als gen. obj., Hoffnung, die in der δικαιοσύνη besteht (vgl. Rm 5 2 I Th 5 8 Kol 1 27 u. ö.), scheint zwar durch die Parallele mit δικαιοῦσθε 4 empfohlen zu werden, scheitert jedoch an der Erwägung, dass nach P die δικαιοσύνη für die Gläubigen stets ein bereits gegenwärtiger Besitz, niemals ein erst von der Zukunft erwartetes Gut ist. Also ist ἐλπὶς δικαιοσύνης das Gut, welches der Besitz der Gerechtigkeit erhoffen lässt, nämlich die ζωὴ αἰώνιος (vgl. ἐλπὶς τῆς κλήσεως Eph 1 18 4 4, ἐλπὶς τοῦ εὐαγγελίου Kol 1 23). Im Unterschiede von denen, welche ihrer Meinung nach ἐν νόμῳ gerechtfertigt werden, sind die Gläubigen wirklich im Besitze der δικαιοσύνη und berechtigt, die ζωή zu erwarten (Sff). An die subjective Lebensgerechtigkeit (Hst, Ritschl) ist schon darum nicht zu denken, weil diese ebensowenig Gegenstand des ἀπεκδέχεσθαι, wie eine Bürgschaft der Erlangung der künftigen ζωή sein kann. Ἀπεκδέχεσθαι beharrlich erwarten vgl. Rm 8 19 23 25 I Kor 1 7 Phl 3 20 I Pt 3 20. Nun folgt **6** die Begründung dafür, dass wir die ἐλπὶς δικαιοσύνης nur πνεύματι ἐκ πίστεως erwarten können. Denn wir Gläubigen sind ja ἐν Χριστῷ (Ἰησοῦ fehlt B cop Marc[tert] und ist vielleicht zu streichen) und nicht ὑπὸ νόμον, in der Gemeinschaft mit Christo aber vermag die Beschneidung ebensowenig etwas wie die Vorhaut zur Erlangung des Heils, sondern allein Glaube, sofern sich solcher durch Liebe wirksam erweist (ἐνεργουμένη ist Medium wie öfters im NT, Rm 7 5 II Kor 1 6 4 12 I Th 2 13 II Th 2 7 Eph 3 20 Kol 1 29 Jak 5 16), vermag etwas. Das heisst nicht, dass die Rechtfertigung von der Liebe abhängig wäre (wie die Römischen auslegen), sondern der Glaube der Gerechtfertigten muss sich als subjectiv-sittliches Lebensprincip in denen, die in Christi Gemeinschaft stehen, durch die Liebe, aus welcher ja alle andern Gebote fliessen 5 14 (Rm 13 8f), wirksam erweisen, wenn anders er ein ächter, zur ζωὴ αἰώνιος führender Glaube sein soll. Vgl. weiter unten 22. Dass der Glaube mittelst der Kraft des Gottesgeistes die subjective Lebensgerechtigkeit wirken soll (Hst), ist nicht gesagt, sondern einfach, dass er durch die Liebe die Erfüllung der göttlichen Gebote bewirkt. (Crm streicht 3 und 6 und betrachtet 6 als eingedrungen aus I Kor 7 19).

f. 5 7—12. Anwendung des Gesagten auf das Verhalten der Gal. [7] *Ihr liefet gut; wer hat euch also verhindert, der Wahrheit zu gehorchen?* [8] *Die Ueberredung kommt nicht von dem, der euch beruft.* [9] *Ein wenig Sauerteig durchsäuert den ganzen Teig.* [10] *Ich vertraue zu euch im Herrn, dass ihr keine andere Gesinnung hegen werdet: wer euch aber verwirrt, wird das Strafgericht davontragen, wer immer er auch sei.* [11] *Ich aber, Brüder, wenn ich wirklich noch die Beschneidung verkündige, warum werde ich da noch verfolgt? Dann ist ja das Aergerniss des Kreuzes beseitigt.* [12] *Möchten sich doch die, welche euch aufwiegeln, auch verschneiden lassen!* **7** Asyndetisch kehrt der Apostel in lebendiger Rede von dem gegebenen Nachweise zu dem Verhalten der Gal zurück. Ἐτρέχετε καλῶς ihr waret im schönen Lauf, auf dem rechten Weg dem Ziele zu. Dasselbe Bild 2 2. Τίς ὑμᾶς ἐνέκοψε wer hielt euch

im Laufe auf? eigentlich wer schnitt euch den weiteren Lauf ab? (vgl. Rm 15 22 I Th 2 18 I Pt 3 7). Wer dies war, weiss P ebenso gut, wie die Gal; die Frage soll ihnen aber zu Gemüthe führen, wie Unrecht sie thaten, sich durch die judaistischen Lehrer im guten Laufe hemmen zu lassen. Μή wie gewöhnlich nach den Verbis des Hinderns Win 561. Ἀληθείᾳ ohne Artikel ℵ*AB. Gemeint kann doch nur die ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου sein (vgl. II Th 2 13 u. ö. in den Pastoralbriefen), obwol sonst in dieser Bedeutung meist der Artikel steht. Ἀλ. μὴ πείθ. hält Hst ohne zwingenden Grund für ein Glossem; Crm will nur τῇ ἀλ. streichen und dann μηδενὶ πείθεσθαι lesen (im imperativen Sinn). 8 ἡ πεισμονή nur hier im NT, nicht Folgsamkeit, sondern Ueberredung, d. h. wol der Inhalt der Ueberredung, das was die judaistischen Lehrer im Unterschied von der von mir gelehrten Wahrheit euch glauben machen wollen (daher der Artikel ἡ πεισμονή). Dieses stammt nicht von Gott, von dem eure Berufung ausgeht, d. h. eurem Berufer; das part. praes. steht hier und I Th 5 24 substantivisch, wie in Ἰωάννης ὁ βαπτίζων, Win 331f. (Wse streicht den Vers; Vlt hält 7 und 8 für Nachbildung von II Kor 11 3). 9 Dasselbe Bild I Kor 5 6. Der Inhalt des πείθειν der Gegner, die Lehren, welche sie die Gal glauben machen wollen (nicht die Personen der Gegner), wird nach dem Zusammenhang als Sauerteig bezeichnet (sensu malo wie Mt 16 6 Mc 8 15). Nicht auf die geringe Zahl der Gegner kommt es an, welche die ganze Masse der Gemeinde verderbe (Sff), sondern darauf, dass schon die Annahme eines geringen Theils ihrer Lehre genüge, um den ganzen Glauben der Gal hinfällig zu machen (Wse und Crm streichen den Vers; nach letzterem wäre er Nachbildung von I Kor 5 6; statt ζυμοῖ liest D* mit Marcion δολοῖ). 10 begründet die Zuversicht des Apostels, dass die Gal seinen Warnungen Gehör schenken werden. Ἐγώ im Gegensatze zu jenen judaistischen Lehrern; ἐν κυρίῳ deutet den Grund an, auf welchem sein Vertrauen ruht. Ὅτι οὐδὲν ἄλλο φρονήσετε, dass ihr keine andere Gesinnung hegen werdet, geht zurück auf das unmittelbar Vorhergehende; P drückt also die Zuversicht aus, dass die Gal selbst einsehen werden, dass die judaistische Verlockung sie um das ganze ἐν κυρίῳ gewonnene Heil zu betrügen droht. Haben sie dies einmal eingesehen, so werden sie schon von selbst beflissen sein, den eingedrungenen Sauerteig wieder hinauszuschaffen. Ὁ δὲ ταράσσων ὑμᾶς könnte an sich die allgemeine Qualität des Verstörers bezeichnen, weist aber hier wegen des ὅστις ἂν ᾖ auf eine bestimmte einzelne Persönlichkeit hin, welche P für das ταράσσειν verantwortlich macht (Hst). Dass das Petrus gewesen sei, ist sehr unwahrscheinlich; eher liesse an Jakobus (als indirecten Urheber) sich denken. Jedenfalls ist ein Mann in angesehener Stellung gemeint. Βαστάσει τὸ κρίμα wird hinwegtragen, davontragen, das göttliche Strafurtheil. 11 Mit ἐγὼ δέ stellt P seine Person der des ταράσσων scharf gegenüber. Die Worte εἰ περιτομὴν ἔτι κηρύσσω können an sich bedeuten, dass die Gegner dem Apostel vorgeworfen haben, er predige ja die Beschneidung selbst noch (Mr, Hgf u. A.). Aber dieser Vorwurf ist sachlich unmöglich und auch aus 4 16 nicht herzuleiten. Also können sie nur besagen wollen, dass P grade darum verfolgt wird, weil er die Beschneidung nicht mehr verkündigt. Wie bei der ersteren Fassung, so hätte auch bei der letzteren stehen können εἰ περιτομὴν ἔτι ἐκήρυσσον, οὐκέτι ἂν ἐδιωκόμην. Die Form der Frage mit εἰ und dem Indicativ setzt aber die logische Nothwendigkeit des Verhältnisses von Bedingung und Folge voraus, sodass aus der Unwirklichkeit der Folge die Unwirklichkeit der

Bedingung erhellt (Hst). Unmöglich kann man aber in den Worten den Sinn finden: wenn ich im Gegensatze zu meinem bisherigen Verhalten die Beschneidung verkündigen wollte (Sff). Das erste ἔτι kann nur einer früheren Zeit im Leben des P, aber nicht der Anfangszeit seiner Apostelthätigkeit, sondern nur der Zeit vor seiner Bekehrung gegenüberstehen, in welcher ihm die Beschneidung noch als Grundvoraussetzung des Heils galt. Das zweite ἔτι muss logisch stehen („in diesem Falle"); es ebenfalls zeitlich zu nehmen (Mr, Sff), ist dadurch ausgeschlossen, dass P in seiner Pharisäerzeit ja noch keine Verfolgungen zu leiden hatte. Als letzten Grund bezeichnet der Apostel τὸ σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ, das Aergerniss, welches die paul. Predigt vom Kreuzestode Christi den Juden gibt (I Kor 1 23). Würde er statt des Kreuzes Christi vielmehr die Beschneidung als Grund des Heils verkündigen, so wäre ja dann (ἄρα, folglich) dieses σκ. τ. στ. abgethan, also auch kein Grund mehr vorhanden, ihn zu verfolgen. Dieses Aergerniss decken die Judaisten zu, indem sie durch eifrige Predigt der Beschneidung die ungläubigen Juden mit der anstössigen Thatsache der Kreuzigung Christi soweit zu versöhnen suchen, dass sie selbst desswegen von keiner Verfolgung betroffen werden (6 12); P aber fordert durch seine Lehre von der Abschaffung des Gesetzes durch Christi Kreuzestod die Juden gerade erst recht heraus, an dem Kreuze Christi Aergerniss zu nehmen. Von einer persönlichen Verfolgung des Apostels durch die Judaisten (Hst) ist trotz des scharf zugespitzten Gegensatzes im ganzen Briefe keine Rede, vgl. auch 4 29. (Crm will τί διώκομαι vor εἰ περιτ. ἔτι κηρ. stellen. Wse streicht wieder den ganzen Vers, Vlt erkennt auf Abhängigkeit von I Kor 1 23). Im bittern Unmuthe fügt dann P 12 die rasch hingeworfenen Worte hinzu: Mögen sich doch die Gegner, wenn ihnen die Beschneidung als ganz unentbehrlich zum Heile dünkt, lieber auch noch verschneiden (entmannen) lassen — vielleicht hilft das noch kräftiger zum Heil! (nicht: möchten sie ausgetilgt werden aus der Mitte des Volkes Crm). Ὄφελον cum indic. fut. nur hier im NT, um einen Wunsch auszudrücken, dessen Erfüllung möglich ist (anders I Kor 4 8 II Kor 11 1). Καί auch noch dazu. Ἀναστατεῖν (spätgriech. Wort) aufwiegeln vgl. Act 17 6 21 38.

III. Paränetischer Hauptheil (5 13—6 10). Die christliche Freiheit ist Freiheit im göttlichen Geiste, welcher jeden Missbrauch dieser Freiheit unmöglich macht und die Werke des Fleisches in den Gläubigen ertödtet, während gerade die Gesetzeseiferer es sind, welche diesen Wandel im Geiste vermissen lassen. 5 13—24. Die Freiheit vom Gesetze ist keine Freiheit zur Sünde. [13]*Ihr seid ja zur Freiheit berufen, Brüder; nur* brauchet *die Freiheit nicht zu einem Anlasse für das Fleisch, sondern dienet einander durch die Liebe.* [14]*Denn das ganze Gesetz wird in Einem Worte erfüllt, in dem* Wort: *Du sollst Deinen Nächsten lieben wie dich selbst.* [15]*Wenn ihr aber einander beisset und fresset, so sehet zu, dass ihr nicht von einander verzehret werdet.* [16]*Ich sage aber: im Geiste wandelt und Fleischesbegierde werdet ihr nicht vollbringen.* [17]*Denn das Fleisch gelüstet wider den Geist, den Geist aber wider das Fleisch: diese sind wider einander, damit ihr nicht das thut was ihr wollt.* [18]*Wenn ihr aber vom Geiste getrieben werdet, so seid ihr nicht unter dem Gesetz.* [19]*Offenbar aber sind die Werke des Fleisches, welche sind Unzucht, Unreinigkeit, Ausschweifung,* [20]*Götzendienst, Zauberei, Feindschaften, Streit, Eifersucht, Zornausbrüche,*

Parteitreiben, Spaltungen, Absonderungen, [21]*Neid, Trinkgelage, Nachtschwelgereien und dergleichen: wovon ich euch vorhersage, wie ich schon vorhergesagt habe, dass die, welche solches thun, das Reich Gottes nicht ererben werden.* [22]*Die Frucht des Geistes aber ist Liebe, Freude, Friede, Langmuth, Milde, Güte, Treue,* [23]*Sanftmuth, Enthaltsamkeit: wider solche ist das Gesetz nicht.* [24]*Die aber Christo Jesu angehören, die haben das Fleisch gekreuzigt samt seinen Leidenschaften und Lüsten.* **13** Die folgenden Mahnungen haben ihren Anlass nicht in einem Missbrauche der paulinischen Lehre von der Freiheit vom Gesetz, sondern umgekehrt in der Nothwendigkeit, gegnerischer Missdeutung dieser Lehre entgegenzutreten und gerade den judaisirenden Gal begreiflich zu machen, dass sie es bei allem ihrem Gesetzeseifer an der wahren Gesetzeserfüllung, dem Wandel im Geist und in der Bruderliebe, fehlen lassen. Die Rede kehrt von der concreten Anwendung 7—12 wieder zu dem Hauptgedanken 1—6 zurück, schliesst sich aber eng an das unmittelbar Vorhergehende an, indem den ἀναστατοῦντες ὑμᾶς die ὑμεῖς, von denen der Apostel Besseres erwartet, gegenübergestellt werden. Ἐπ' ἐλευθερίᾳ zur Freiheit hin: die Freiheit ist das Ziel eurer Berufung (1). Μόνον schränkt die Behauptung auf ihren richtigen Sinn ein, vgl. 2 10 I Kor 7 39: nur dass ihr eure Freiheit nicht brauchen sollt u. s. w. Zu μή ergänze ἔχητε, was aber fehlen kann, Win 554f. Der Gedanke wird zunächst negativ, dann (ἀλλὰ διὰ τ. ἀ.) positiv gewendet. Ἀφορμὴν τῇ σαρκί zu einem Anlasse für die σάρξ, nämlich den Begierden zu fröhnen, vgl. Rm 7 8 11. Σάρξ im ethischen Sinne, personificirt wie öfters, und gleich nachher 16. Mit ἀλλὰ ... δουλεύετε wird dem falschen Freiheitsgebrauche der wahre gegenübergestellt, der auch ein δουλεύειν kennt, nämlich eine freiwillige Dienstbarkeit durch die Liebe, vgl. Lth's „Freiheit eines Christenmenschen". (Wse will μόνον μὴ ... τῇ σαρκί streichen, Crm hält die Worte ἀλλὰ διὰ τῆς ἀγάπης ... ἀναλωθῆτε 15 für ein Einschiebsel; Vlt betrachtet den ganzen Abschnitt 5 13—6 11 als jüngere Zuthat). **14** Denn diese dienstwillige Bruderliebe und nicht der knechtische Dienst des Ceremonialgesetzes ist die rechte Gesetzeserfüllung; wo sie fehlt, wie bei den Gesetzeseiferern in Galatien, ist also alle äussere Gesetzesgerechtigkeit ohne Werth. Ὁ πᾶς νόμος das ganze Gesetz; πεπλήρωται (perf., ℵABC) ist erfüllt Rm 13 8, ἐν ἑνὶ λόγῳ in Einem Worte, Gebote; also wenn ihr nur das Eine Gebot der Liebe erfüllt, so bedarf es keiner anderweiten Gesetzeserfüllung. Für alle sittlichen Verhältnisse zu dem Nächsten gilt die Eine Grundforderung, dass die Liebe das Princip unseres Verhaltens sein soll. Die LA ἐν ὑμῖν vor ἐν ἑνί λόγῳ D*FG d e g go Ambrosiast (während Marcion nur ἐν ὑμῖν hat) würde noch bestimmter darauf hinweisen, dass den Gal eine weitere Gesetzesbeobachtung nicht zugemuthet werden dürfe. Das Gebot ist aus Lev 19 18 LXX. Der N ä c h s t e ist zunächst der christl. Bruder. (Nach St, Crm wären die Worte Nachbildung von Rm 13 8f). **15** Das Beissen und Fressen, Bild der gehässigen Parteileidenschaft, ging offenbar gerade von den Gesetzeseiferern aus. Ἀναλωθῆτε aufgezehrt werdet, d. h. dass nicht vor lauter Parteigeist alles christlich-sittliche Leben unter euch zu Grunde gehe. (Crm findet zwischen κατεσθίειν und ἀναλίσκειν keinen Unterschied). **16** führt die Mahnung zur Bruderliebe auf die Mahnung zum Wandel im Geist zurück. Zu der Redensart λέγω δέ vgl. 3 17 4 1. Der Dativ πνεύματι bei περιπατεῖν (wie weiter unten στοιχεῖν 5 25, aber auch ζῆν, πορεύεσθαι) bezeichnet im Unterschiede von der Verbindung mit ἐν wol nicht die Norm, nach welcher (wie περιπατεῖν κατά), son-

dern die Kraft, in welcher der Wandel geschieht (Hfm). Πνεῦμα der objectiv-göttliche Geist steht als übernatürliches Princip des sittlichen Lebens der σάρξ als dem natürlich-sinnlichen Ich des Menschen gegenüber: der Artikel fehlt ebenso wie bei ἐπιθυμία σαρκός, um die Qualität der entgegengesetzten Mächte hervorzuheben. Gerade dieser Hinweis auf das göttliche πνεῦμα als Princip des sittlichen Handelns ist zugleich die beste Entkräftung der judaistischen Befürchtung, als ob die von P verkündigte ἐλευθερία zu einem Wandel in Fleischeslust führe. Οὐ μὴ τελέσητε steht im futurischen Sinne Win 471 f. — Die Begründung des Satzes, dass in denen, welche im Geiste wandeln, Fleischesbegierde nicht zur Vollendung kommt, erfolgt **17** durch den Hinweis auf die entgegengesetzte Wirksamkeit von Fleisch und Geist, die selbst wieder durch die entgegengesetzte Wesensbeschaffenheit beider Mächte begründet wird. Denn als objective Mächte, die über den Menschen herrschen, kommen σάρξ und πνεῦμα in Betracht. Eine jede von beiden sucht den Menschen in ihre Gewalt zu bekommen. Der Ausdruck ἐπιθυμεῖ passt streng genommen nur auf die σάρξ, doch muss dasselbe Verbum zu τὸ δὲ πνεῦμα ergänzt werden. Κατά bezeichnet die feindliche Richtung. Ταῦτα γὰρ (ℵBDFG it vg cop, statt δέ) ἀλλήλοις ἀντίκειται, denn diese beiden Mächte sind entgegengesetzten Wesens vgl. I Tim 1 9. Der Gegensatz derselben ist aber dem Apostel ein objectiv gottgeordneter, damit man nicht vollbringen soll, was man wol möchte (Hst): die von der σάρξ Beherrschten sollen nicht im Stande sein das Gute, die vom πνεῦμα Getriebenen sollen nicht im Stande sein, das Böse zu vollbringen. Ersteres schreibt Gotte nicht eine unsittliche Absicht zu (Mr, Sff), sondern ist zu beurtheilen wie 3 22 Rm 11 32. Zum Gedanken vgl. noch Rm 7 19—24, wo aber nur die eine Seite, das Geknechtetsein des Willens unter die σάρξ hervorgehoben ist. Von einem Widerstreit zwischen Geist und Fleisch in den Gläubigen (Sff) ist zunächst nicht die Rede, vielmehr herrscht in den Nichtwiedergeborenen die σάρξ, in den (wahrhaft) Gläubigen das πνεῦμα. Nun wird **18** der zweite Fall ins Auge gefasst, das Getriebenwerden vom πνεῦμα vgl. Rm 8 14. Wenn die Gal (wirklich) vom πνεῦμα getrieben werden, so stehen sie nicht mehr unter dem Gesetze, sind ebensowenig der Rechtsverbindlichkeit gegen das Gesetz, als dem Richterspruche desselben unterworfen (beides lässt sich nicht trennen). Νόμος ist auch hier das mosaische Gesetz (Crm streicht 17 und 18, Wse die Worte 17 τὸ δὲ πνεῦμα . . . ἀντίκειται und 18 ganz). Von **19** an werden nun τὰ ἔργα τῆς σαρκός und ὁ καρπὸς τοῦ πνεύματος gegenübergestellt. Wo die σάρξ herrscht, da walten alle Laster; wo das πνεῦμα herrscht, da werden alle Tugenden geübt. Der Zweck der Gegenüberstellung ist ausgesprochen 23 κατὰ τῶν τοιούτων οὐκ ἔστι νόμος. Unter den offen am Tage liegenden Werken des Fleisches werden zuerst die Unzuchtssünden aufgezählt. Μοιχεία vor πορνεία ist mit ℵ*ABCP vg cop pesch aeth KVV zu streichen. Ἀκαθαρσία Unreinigkeit, besonders unnatürliche Wollust Rm 1 24 II Kor 12 21 Eph 4 19. Ἀσέλγεια Ausschweifung, schamlose Wollust Rm 13 13 II Kor 12 21 Eph 4 19 u. ö. Dieselbe Zusammenstellung mit πορνεία II Kor 12 21. Auf die Wollustsünden folgen **20** Abgötterei und die verwandte Sünde der φαρμακεία, d. h. nicht Giftmischerei, sondern Bereitung von Zaubertränken Apk 9 21 18 23 u. ö. Πορνεία und εἰδωλολατρεία gelten den Juden als die Hauptsünden der Heiden. Die weiteren Sünden sind alle Verletzungen der ἀγάπη, wie sie ebenfalls besonders den Heiden vorgeworfen werden. Ἔχθραι ist nicht das Allgemeine zu den folgenden besonderen

Sünden, sondern steht unter den einzelnen Sünden dieser Gruppe voran. Ἔρις Zwist und ζῆλος Eifersucht (besser bezeugt als ἔρεις und ζῆλοι), beides ebenso zusammengestellt Rm 13 13 I Kor 3 3 II Kor 12 20; ἐριθεῖαι Rm 2 8 II Kor 12 20 Phl 1 17 2 3, von ἐριθεύω handwerkern, daher eigentlich Lohnarbeit, dann ränkesüchtiges Wesen, besonders von dem Parteitreiben der Demagogen (Fr zu Rm 2 8). Doch scheinen die nt. Schriftsteller und LXX in der That ἐριθεία mit ἐρεθίζειν verbunden zu haben. Διχοστασίαι I Kor 3 3 Rm 16 17. Αἱρέσεις Absonderungen I Kor 11 19. Als αἵρεσις werden die Messiasgläubigen von den Juden in Jerusalem bezeichnet Act 24 5 14. Der Ausdruck in dieser Bedeutung spätgriechisch. Aus den Worten geht hervor, dass durch das Auftreten der Judaisten in den galatischen Gemeinden selbst Spaltungen hervorgerufen worden waren (Crm will ἔχθραι... φθόνοι streichen, um nur heidnische Sünden übrig zu lassen). 21 Φθόνοι Rm 1 29 (φόνοι nach φθόνοι ist mit ℵB 17 33 f* Marcion zu streichen). Κῶμοι commissationes Rm 13 13. Προλέγω im Hinblick auf das künftige Gericht. Προεῖπον bezieht sich auf mündliche Erklärungen (das καί vor προεῖπ. streiche mit ℵBFGf vg pesch). Βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομήσουσι ebenso I Kor 6 9 10 15 50 (St sieht in den Worten eine Nachbildung von I Kor 6 9f); βασ. θεοῦ ohne Artikel wie meist bei P, als allgemeiner Begriff; anders Rm 14 17 I Kor 4 20. 22 Ὁ δὲ καρπὸς τοῦ πνεύματος die durch das πνεῦμα hergestellte sittlich-religiöse Gemüthsverfassung (Sff). Ἀγάπη (vgl. 13) die christl. Haupttugend, aus der alle anderen fliessen, steht nachdrucksvoll voran. Χαρά Freude, die durch das πνεῦμα ἅγιον gewirkte Gewissheit der messianischen Seligkeit Rm 14 17 I Th 1 6. Εἰρήνη nicht der Gottesfriede selbst, sondern der aus demselben fliessende Friede der Gemeindegenossen untereinander, auch Rm 14 17 mit χαρά verbunden. Die εἰρήνη steht den ἔχθραι gegenüber. Μακροθυμία II Kor 6 6, Gegensatz θυμοί, χρηστότης Freundlichkeit II Kor 6 6, Gegensatz ἔρις und ζῆλος, ἀγαθωσύνη Gütigkeit, Gegensatz φθόνος (vgl. Rm 15 14); πίστις Treue, Wahrhaftigkeit Rm 3 3 (Crm streicht 22 und 23). 23 πραΰτης (ℵABC, die beglaubigte Form im NT, ebenso wie πραΰς Win 44) Sanftmuth, Milde, gegenüber den ἐριθεῖαι. Ἐγκράτεια Enthaltsamkeit, gegenüber den μέθαι und κῶμοι. Κατὰ τῶν τοιούτων wol nicht neutr.: gegen dergleichen Dinge (Hst, Sff), sondern vermöge einer in solchen paränetischen Abschnitten häufigen Nachlässigkeit des Ausdrucks masc., soviel wie κατὰ τῶν τὰ τοιαῦτα πραττόντων. Hierauf führt schon der Gegensatz zu 22, aber auch das οὐκ ἔστι νόμος, was nicht heissen kann, „gegen sie hat das Gesetz nichts einzuwenden" (!), sondern nur: gegen solche kann das Gesetz keine Anklage erheben (Rck, Hfm). 24 Nun haben aber die, welche Christo Jesu (Ἰησοῦ mit ℵABCNP sah cop) angehören (vermöge des πνεῦμα), ihr Fleisch gekreuzigt; sie stehen also nicht mehr ὑπὸ νόμον. Der Aorist ἐσταύρωσαν steht, um das durch Glauben und Taufe vollzogene Factum anzuzeigen (2 19 6 14 vgl. Rm 6 2—8). Damit ist der judaistische Einwand zurückgewiesen, dass die Freiheit vom Gesetz eine Freiheit zur Sünde sei. Παθήματα Leidenschaften Rm 7 5. Dieselben haben ebenso wie die ἐπιθυμίαι in der σάρξ ihren Sitz.

5 25—6 10. Anwendung auf die besonderen Gemeindeverhältnisse in Galatien. 5 25—6 5. Das Leben im Geiste muss sich bewähren in rechter brüderlicher Gesinnung der Gläubigen unter einander, vor Allem in der Fernhaltung von eitler Ehrbegier, Selbstüberhebung und Parteisucht, in gegenseitiger Nachsicht und Milde. [25] *Wenn wir*

im Geiste leben, lasset uns auch im Geiste wandeln. [26]*Lasst uns nicht nach eitler Ehre geizen, einander nicht herausfordern, einander nicht beneiden.* [1]*Brüder, wenn auch ein Mensch von einer Verfehlung überrascht wird, so bringet ihr die vom Geiste Getriebenen den Betreffenden wieder zurecht in Sanftmuthsgeist: und achte nur auf dich selbst, dass nicht auch du verführt werdest.* [2]*Traget Einer des Andern Last, und so werdet ihr das Gesetz des Christus erfüllen.* [3]*Denn wenn jemand meint, er sei etwas, da er doch nichts ist, so täuscht er sich selbst.* [4]*Sein eigenes Werk aber prüfe ein Jeder, und dann wird er seinen Ruhm für sich selbst allein haben und nicht in Bezug auf Andere.* [5]*Denn ein Jeder wird sein eigenes Bündel zu tragen haben.* Die folgenden Ermahnungen lassen uns einen Blick in die galatischen Gemeindeverhältnisse thun. 25 bildet nicht den Abschluss des Vorhergehenden, sondern stellt den allgemeinen Grundsatz auf, der dann in den besonderen Mahnungen ausgeführt wird. Leben wir (wirklich) im Geiste (dies ist das Objective, in den Gläubigen Eingetretene), dann müssen wir auch (subjectiv) im Geiste einhergehen; στοιχεῖν eigentlich in einer Reihe gehen; στοιχῶμεν ist conjunct. 26 beginnen die speciellen Mahnungen zunächst noch in der 1. Pers. plur. κενόδοξοι (vgl. κενοδοξία Phl 2 3) sind Leute, welche nach eitlem (leerem, inhaltslosem) Ruhme geizen. Das war bei denen der Fall, die sich ihrer vermeintlichen Gesetzesgerechtigkeit rühmten. Προκαλοῦντες herausfordernd zum Streit, sei es durchs Wort, sei es durch die That; φθονοῦντες von denen gesagt, die aus eitler Ruhmgier Andern die verdiente Ehre nicht gönnen. Die Warnung vor κενοδοξία wird sofort angewendet auf einen besonderen Fall (Crm betrachtet 26 ebenso wie 6 1—6 9 10 15 als Interpolation). 1 προληµφθῇ unvermuthet überrascht (nicht von Andern ertappt) wird, ἔν τινι παραπτώματι in einem Fehltritte begriffen, d. h. ehe er sich selbst es versieht (Mich, ThT 1886, 480 will καταληµφθῇ lesen). Gerade in solchen Fällen scheinen die Judaisten die betreffende Verfehlung für ihren Satz ausgebeutet zu haben, dass die Freiheit vom mosaischen Gesetze zur Sünde führe. Demgegenüber gibt P zu bedenken, dass der Besitz des göttlichen πνεῦμα in denen, welche sich etwa berufen fühlen, über Andere zu richten, sich dadurch bewähren müsse, dass es sich als ein πνεῦμα πραΰτητος (nicht subjectiv als sanftmüthige Gesinnung, sondern objectiv) als ein πνεῦμα, welches zur Sanftmuth und Milde treibt, in ihnen erweise. Ob die angeredeten ὑμεῖς wirklich alle πνευματικοί (Gegensatz: σαρκικοί) waren, lässt P dahin gestellt: ein jeder Leser mochte dies mit seinem eigenen Gewissen ausmachen. Καταρτίζετε (von ἄρτιος in der rechten Verfassung) vgl. II Kor 13 11. Τὸν τοιοῦτον den Betreffenden I Kor 5 5 11 II Kor 2 6f 11 13 12 2f 5 Rm 16 18. Anders Phl 2 29. Σκοπῶν σεαυτόν schneller Uebergang zur 2. Pers. singul., als persönliche Anrede an jeden Einzelnen, der sich etwa zum Richten aufgelegt findet. Das partic. hat erklärende Bedeutung: indem du nämlich (Laurent nimmt die Worte unnöthigerweise als Randglosse). 2 Statt also hochmüthig über Gefallene sich zu erheben, sollen die Gal im Bewusstsein der eigenen Schwachheit Milde üben gegen fremde Verfehlungen. Βάρη Lasten, d. h. Fehler, Schwachheiten, die den Andern bedrücken. Das Tragen der Lasten des Andern zeigt sich aber in dem sanftmüthigen Zurechthelfen des Verirrten. Καὶ οὕτως und so, auf diese Weise, ἀναπληρώσετε (futur. BFG d f g vg pesch cop aeth, nicht ἀναπληρώσατε) werdet ihr, wenn auch nicht die Bestimmungen des mosaischen Ceremonialgesetzes, so doch τὸν νόμον τοῦ Χριστοῦ,

das (im Gebote der Bruderliebe zusammengefasste) Gesetz des Messias erfüllen (das Compositum ἀναπληρ. nur hier in diesem Sinne bei P). Von einem νόμος im Christenthum zu reden, sieht sich P also durch den Gegensatz veranlasst, vgl. Rm 3 27 8 2. Die ausgesprochene Mahnung wird nun 3 durch den Hinweis darauf begründet, dass diejenigen, welche sich ohne Grund besser als Andere und darum zum Richten berechtigt dünken, sich selbst in ihrem Urtheile täuschen (φρεναπατᾷ vgl. φρεναπάτης Tit 1 10). Gemeint sind wieder solche, die während sie das Gesetz Christi unerfüllt lassen, sich ihrer jüd. Gesetzesgerechtigkeit rühmen. Diese dünken sich etwas (nämlich in sittlicher Hinsicht) zu sein, obwol sie doch nichts sind (δοκεῖν εἶναί τι steht also anders als 2 6). Vielmehr soll 4 ein jeder sein eigenes Werk (seine eigene Handlungsweise) prüfen, eine denen gegenüber, die immer auf die Werke drangen, besonders angebrachte Mahnung. Καὶ τότε wenn er in der Selbstprüfung wirklich bewährt erfunden ist, εἰς ἑαυτὸν μόνον τὸ καύχημα ἕξει nicht: und wird (oder soll) sein Rühmen für sich behalten und den Andern in Ruhe lassen (Wzs), denn καύχημα ist Ruhm (Rühmen heisst καύχησις), und ἔχειν heisst haben und nicht behalten; sondern: dann wird er in Bezug auf sich allein, ohne sich mit Andern zu vergleichen, eine Ursache zum Rühmen haben, d. h. eben in Betreff der bestimmten guten Handlung im gegebenen Fall, wobei der Gedanke naheliegt, dass er in anderer Hinsicht keine Ursache zum Rühmen in sich findet (Hfm). Nur so schliesst das Folgende richtig an. 5 Denn Jeder wird bei ernstlicher Selbstprüfung finden, dass wenn er auch vielleicht nicht in dem Stücke fehlt, wo der Andere gefehlt hat, doch dafür andere sittliche Schwächen hat, die ihn nöthigen, vielmehr auf sich selbst zu achten, statt sich mit Andern zu vergleichen. Φορτίον Bündel, das Jemand zu tragen hat, übertragen auf die sittliche Bürde, mit der sein persönliches Selbstbewusstsein beschwert ist. Die Worte stehen also richtig verstanden nicht in Widerspruch mit 2 (Crm denkt an eine sprichwörtliche Redensart. Wse streicht 3—5).

6 6—10. Mahnung, mit den Lehrern, welche das Wort verkünden, Gemeinschaft zu halten, auf den Geist zu vertrauen und allezeit sich des Guten zu befleissigen. [6] *Es halte aber Gemeinschaft der unterrichtet wird im Wort mit dem, der ihn unterrichtet, in allem Guten.* [7] *Irret euch nicht: Gott lässt sich nicht spotten. Denn was ein Mensch säet, das wird er auch ernten.* [8] *Denn wer auf sein Fleisch säet, wird von dem Fleische Verwesung ernten; wer aber auf den Geist säet, wird vom Geiste ewiges Leben ernten.* [9] *Das Schöne aber zu thun lasst uns nicht müde werden: denn zur rechten Zeit werden wir ernten, wenn wir nicht nachlassen.* [10] *Also denn, da wir Zeit haben, lasset uns das Gute wirken an Allen, zumeist aber an den Hausgenossen des Glaubens.* 6 Gewöhnlich findet man hier eine Mahnung, den Lehrern des Evglms den verdienten Unterhalt zu gewähren (so auch Hst, Wzs). Aber dann würde der Vers nach vorwärts und rückwärts abgerissen dastehen; ferner würde, da κοινωνεῖν nicht heissen kann „Jemanden theilnehmen lassen“, sondern nur „Gemeinschaft halten“, hier geradezu Gütergemeinschaft mit den Lehrern gefordert werden; endlich steht ἀγαθόν weiter unten 10 und überall sonst bei P (Rm 5 7 7 13 8 28 10 15 14 16) ebenso wie ἀγαθά (Rm 3 8 10 15) nur im geistlichen Sinne, von dem sittlich Guten, oder von dem was zum Heile dient. Also die Lernenden sollen mit den Lehrern Gemeinschaft halten (κοινωνεῖν mit dem dativ. personae Phl 4 15)

in Allem, was zum Heile dient, also in Allem, was ihr Heil zu befördern vermag; sie sollen den Worten ihrer Lehrer ein williges Gehör schenken und sich nicht verführen lassen (Lps, JpTh 1876, 188ff; Sff). Τὸν λόγον d. h. das Evglm I Th 1 6 Phl 1 14. Der accus. wie Act 18 25 (Crm streicht den Vers). Mit μὴ πλανᾶσθε 7 weist P auf das Vorhergehende zurück, um die ausgesprochene Mahnung (bzw. Lehre) durch ein neues Moment zu verstärken vgl. I Kor 6 9 15 33. Die Gal sollen nicht meinen, es sei gleichgiltig, ob sie mit den Lehrern, die ihnen das Wort der Wahrheit verkünden, oder mit den Irrlehrern, welche ihnen das jüd. Ceremonialgesetz aufhalsen wollen, Gemeinschaft halten. Θεὸς οὐ μυκτηρίζεται Gott wird nicht verspottet (μυκτηρίζειν eigentlich die Nase rümpfen Job 22 19 Prv 1 30 12 8 I Mak 7 34). Eine Verspottung Gottes würde stattfinden, wenn die Menschen straflos die am Kreuze Christi offenbarte Gnade Gottes für nichts achten, ihr Vertrauen statt auf das göttliche πνεῦμα vielmehr auf die σάρξ setzen dürften. Ὃ γὰρ ἐὰν σπείρῃ κτλ. begründet nur das ausgesprochene Urtheil durch den Hinweis auf den dem Verhalten der Menschen nothwendig entsprechenden Erfolg. Das bekannte Bild vom Säen und Ernten auch II Kor 9 6. Worin dieser Erfolg besteht, wird 8 noch näher erläutert. Ὅτι ist denn, wie oft bei P. Unter dem Säen auf das Fleisch versteht man gewöhnlich die Hingabe an fleischliche Lüste, unter dem Säen auf den Geist einen sittlich guten Lebenswandel, unter der φθορά und der ζωὴ αἰώνιος die positive göttliche Vergeltung für unsittliches und sittliches Thun. Aber der Zusammenhang und die gewählten Ausdrücke fordern eine speciellere Beziehung. Unter dem Säen auf das eigene Fleisch ist (vgl. 3 3) das Vertrauen auf eine vermeintlich σαρκί zu gewinnende Gerechtigkeit, das Streben, durch Beschneidung des Fleisches und andere äussere Dinge das Heil zu gewinnen, unter dem Säen auf den (göttlichen) Geist das Vertrauen auf die lebenspendende Macht des den Gläubigen verliehenen πνεῦμα ἅγιον gemeint. Der verschiedenen Aussaat entspricht der verschiedene Samenboden; beiden wieder entspricht die verschiedene Ernte. Vom Fleische kann der Mensch nur ernten, was dem Wesen des Fleisches entspricht, die φθορά, die Vergänglichkeit, Verwesung; vom Geiste dagegen kann er nur ernten, was dem Wesen des πνεῦμα entspricht, die ζωὴ αἰώνιος oder ἀφθαρσία (vgl. I Kor 15 42 50—54). Mit 9 geht P zu einer neuen Mahnung über. Dieselbe ist allgemein sittlicher Art und der Mahnung 6 coordinirt. Angeknüpft wird sie an das Bild vom Säen und Ernten, welches hier allerdings in dem weiteren moralischen Sinne verwerthet ist, den man bereits 7 und 8 zu finden pflegt. Das καλὸν ποιεῖν ist also nicht mit dem σπείρειν εἰς τὸ πνεῦμα identisch, sondern führt ein Weiteres ein. Τὸ καλὸν das Sittlich-Schöne. Ἐνκακῶμεν (diese Form bzw. ἐγκακ. [אABCD*], nicht ἐκκακ., ist die im guten Griechisch und auch im NT bezeugtere) vgl. II Kor 4 1 16. Καιρῷ ἰδίῳ zu der von Gott für das Ernten bestimmten Zeit. Θερίσομεν nämlich ἀγαθόν, Gutes, Heil im Messiasreich. Μὴ ἐκλυόμενοι wenn wir nicht nachlassen, nämlich im ποιεῖν des καλόν (falsch Lth „ohne Aufhören“, nämlich zu ernten. 10 Folgt nun die Schlussfolgerung aus καιρῷ ἰδίῳ θερίσ. κτλ. Der Nachdruck liegt auf den vorangestellten Worten ὡς καιρὸν ἔχομεν (אB* irrig ἔχωμεν), so lange wir Zeit haben (ὡς wol im temporellen Sinne wie Joh 12 35 II Clem 9 [Crm] nicht = καθώς, quemadmodum; auch nicht causal). Τὸ ἀγαθόν in demselben Sinne wie vorher τὸ καλόν, das sittlich Gute, hier wol nicht speciell von der Arbeit an Anderer Heilsleben (ihrer οἰκοδομή), obwol dies wesentlich mit

eingeschlossen ist, sondern allgemein von der Bethätigung brüderlicher Liebe überhaupt (nicht auf die Wohlthätigkeit zu beschränken). Οἰκεῖοι Hausgenossen, τῆς πίστεως genetiv. der Beziehung: also die welche in Hinsicht auf den Glauben unsere Hausgenossen sind (CRM streicht 9 und 10, WSE 10).

6 11—18. Eigenhändiger Schluss. Nochmalige scharfe Entgegensetzung des äusseren, fleischlichen Beweggründen entsprungenen Gesetzesstandpunktes der Gegner und des paulinischen Evangeliums vom Kreuz. [11] *Seht, mit was für grossen Buchstaben ich euch geschrieben habe mit meiner eignen Hand.* [12] *So viele ihrer ein schönes Ansehen haben wollen im Fleisch, diese zwingen euch, euch beschneiden zu lassen, nur damit sie wegen des Kreuzes des Christus keine Verfolgung leiden.* [13] *Denn auch die sich beschneiden lassen, halten das Gesetz nicht. Aber von euch wollen sie, dass ihr beschnitten werdet, damit sie eures Fleisches sich rühmen mögen.* [14] *Mir aber widerfahre es nicht, mich zu rühmen, ausser allein des Kreuzes unsres Herrn Jesu Christi, durch welchen mir die Welt gekreuzigt ist, und ich der Welt.* [15] *Denn in Christo Jesu gilt weder Beschneidung noch Vorhaut etwas, sondern eine neue Schöpfung.* [16] *Und so viele nach dieser Regel wandeln, Friede sei über sie und Erbarmen, und über das Israel Gottes.* [17] *Hinfort bereite mir niemand Beschwerden: denn ich trage die Malzeichen Jesu an meinem Leibe.* [18] *Die Gnade unsres Herrn Jesu Christi sei mit eurem Geiste, Brüder, Amen.* **11** Das Folgende wird als Nachtrag kenntlich gemacht. P pflegte seine Briefe zu dictiren (Rm 16 22); der Hinweis auf die eigenhändigen Schriftzüge (γράμματα) geht nicht (ausnahmsweise) auf den ganzen Brief, wogegen schon die Stellung des Verses entscheidet, sondern auf das Folgende (ἔγραψα im Briefstil vom Standpunkt des Empfängers aus gesagt wie Phm 19). Πηλίκοις kann nur die Grösse der eigenhändigen Buchstaben im Unterschiede von den vorhergehenden Schriftzügen des Schreibers hervorheben, aber nicht um dadurch die grössere Wichtigkeit des Folgenden kenntlich zu machen (MR, SFF), sondern lediglich um auf die Eigenthümlichkeit seiner Handschrift hinzuweisen. Als Merkmal der Aechtheit des Briefes (vgl. II Th 3 17) ist aber dieser Hinweis sicher nicht gemeint. Nach CRM hätte P den ganzen Brief eigenhändig, 7 und 8 aber mit grösseren Buchstaben geschrieben, und hierauf bezöge sich die Bemerkung 11 (τῇ ἐμῇ χειρί soll Interpolation sein). **12** lenkt zurück auf den Hauptgegenstand des ganzen Briefes. Ὅσοι . . . οὗτοι bezeichnet die judaistischen Gegner. Εὐπροσωπῆσαι ein gutes Ansehen, einen guten äusseren Schein haben (das Wort nur hier); ἐν σαρκί am Fleische, nicht bei den Menschen, auch nicht in der Welt des sinnlichen Scheins (HST), sondern einfach im Gebiete des leiblichen Lebens und der äusseren sinnenfälligen Erscheinung, sofern die betreffenden Leute nämlich die Beschneidung und andere äussere leibliche Dinge als Bedingung der messianischen Seligkeit hinstellen. Μόνον ἵνα in keiner anderen Absicht als u. s. w. P glaubt von seinem Standpunkte aus den Gesetzeseifer der Gegner nicht anders erklären zu können. Τῷ σταυρῷ . . . διώκωνται nicht: damit sie nicht mit dem Kreuze Christi (d. h. mit ähnlichen Leiden wie Christus, WIN), auch nicht: damit sie nicht mit dem qualvollen Gedanken an das σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ (HST) verfolgt würden, sondern einfach: damit sie nicht durch das Kreuz (dativ. instrum), d. h. wegen der Predigt von einem gekreuzigten Messias (von den Juden) verfolgt würden, vgl. 5 11. Diese Furcht betrachtet P als den Beweggrund, aus

welchem sie sich vor den Augen der Juden als gewaltige Eiferer um die Beschneidung hervorzuthun suchen. **13** Denn um das Gesetz als solches kann es ihnen ja schon desswegen nicht zu thun sein, da ja diejenigen, welche sich beschneiden lassen (οἱ περιτεμνόμενοι ℵACDKLP Marcion, woraus οἱ περιτετμημένοι BC[FG] erst corrigirt ist), das Gesetz selbst nicht halten. Dieses Urtheil gilt ganz allgemein von Allen, welche die Beschneidung auf sich nehmen, nicht bloss von den Juden (Hfm), aber auch nicht bloss von den Judaisten, welche vorher und nachher Subject zu θέλουσιν sind (Hgf, Hst, Sff, Crm), sondern ebenso auch von denen, welche in Folge der Bemühungen der Letzteren beschnitten werden (aber nicht von diesen allein, Wzs). Die Thatsache, dass Keiner, der sich beschneiden lässt, das Gesetz wirklich hält, steht dem P fest, vgl. 5 3 3 10. Nach διώκωνται und nach φυλάσσουσι sind Kola zu setzen; mit ἀλλὰ θέλουσιν kehrt P von der allgemeinen Kategorie der περιτεμνόμενοι zu den galatischen Gegnern zurück. Ἵνα καυχήσωνται: dies allein, nicht die wirkliche Gesetzeserfüllung durch die von ihnen Beschnittenen, ist ihre Absicht. Rühmen wollen sie sich (καυχᾶσθαι ἔν τινι wie immer den Gegenstand des Rühmens bezeichnend, vgl. Rm 2 17 5 3 I Kor 1 31 II Kor 10 15 11 12 12 5 9 Jak 1 9 Jer 9 23 LXX) eures Fleisches, d. h. eures beschnittenen Fleisches, nicht aus nationaler Eitelkeit (Hst, Sff), sondern um durch die gemachten Proselyten vor den Juden als besondere Gesetzeseiferer zu glänzen (Wse streicht 12 und 13). Diesem eiteln Rühmen stellt P nun **14** den einzigen Gegenstand, dessen er sich selbst rühmen will, gegenüber. Ἐμοὶ μὴ γένοιτο cum. infin. hebraisirend (חָלִילָה לִּי מִן) mir widerfahre es nicht, mir bleibe es ferne vgl. Gen 44 7 17 Jos 22 29 24 16 LXX. Er rühmt sich nur des Kreuzes, sofern er in diesem allein das Heil gefunden hat, welches die Juden durch Gesetzeswerke vergeblich suchten. Δι᾽ οὗ auf σταυροῦ (Hfm, Hst, Sff), nicht auf Ἰησ. Χρ. zu beziehen. Durch den Kreuzestod Christi nämlich ist alles, was einen Gegenstand des Ruhmes in der Welt zu bilden vermöchte, für ihn todt: die Welt ist für ihn, und er für die Welt ans Kreuz geschlagen; allen weltlichen Gedanken, Bestrebungen und Sorgen hat er ein für allemal abgesagt. Bemerkung verdient, dass hier die Beschneidung sammt der ganzen äusseren Gesetzeserfüllung wie vorher in die Sphäre der σάρξ, so jetzt in die Sphäre des κόσμος versetzt wird. Κόσμος ohne Artikel Win 117. **15** Denn alles, was in der Welt von äusseren Dingen, sei es förderlich, sei es hinderlich für das Heil erachtet wird, sowol die Beschneidung als das Nichtbeschnittensein, gilt nichts, kommt für den Gläubigen gar nicht mehr in Betracht. Nur Eins gilt: καινὴ κτίσις, eine neue Schöpfung (vgl. II Kor 5 17), die schöpferische Einpflanzung eines neuen Ich, das in Christo, und in dem Christus lebt vgl. 2 20 3 27 f (Crm und Wse streichen 15, letzterer auch 16). **16** Segenswunsch über Alle die nach dieser Richtschnur (τῷ κανόνι τούτῳ) wandeln werden (στοιχήσουσιν ℵBC²KLP f vg). Dieselbe Redensart Phl 3 16. Unter der Richtschnur ist die soeben ausgesprochene Wahrheit gemeint. Ὅσοι ... εἰρήνη (sc. εἴη) ἐπ᾽ αὐτούς ist anakoluthisch; εἰρήνη der Gottesfriede (s. zu 1 3) den P auf sie herabwünscht; ἔλεος göttliches Erbarmen, auch I Tim 1 2 II Tim 1 2 II Joh 3 Jud 2 mit εἰρήνη zusammengestellt. Καὶ ἐπὶ τὸν Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ nicht erklärend, sondern zur besonderen Hervorhebung hinzugefügt. Gemeint sind nicht die Judenchristen, im Unterschied von den Heidenchristen (Rck, Hfm), noch weniger das leibliche Israel überhaupt (Zimmer, Crm), sondern τὸ Ἰσραὴλ κατὰ πνεῦμα (vgl. Rm 9 6 I Kor 10 18). Die Gesammtheit des wahren Gottesvolks

d. h. die Messiasgemeinde wird also noch neben den einzelnen Gläubigen genannt (nach VLT wäre der Ausdruck nach Rm 9 6 gebildet). 17 τοῦ λοιποῦ adverb., nur hier im NT wie sonst τὸ λοιπόν, hinfort (SFF). Κόπους Mühen und Beschwerden, die P auf sich nehmen musste, um seine apostolische Würde und die göttliche Wahrheit seines Evglms zu vertheidigen. Τὰ στίγματα τοῦ Ἰησοῦ (ABC* 17 f vg ohne weiteren Zusatz) die Malzeichen, die ihn als Diener Jesu kenntlich machen. Dergleichen Malzeichen wurden den Sclaven aufgebrannt, um sie dadurch als Eigenthum ihres Herrn zu bezeichnen. Unter den Malzeichen Jesu, die P an seinem Leibe trug, sind die Wundmale und Narben zu verstehen, die er in den Verfolgungen um Jesu willen davongetragen hatte, vgl. 5 11 II Kor 4 10 11 23—25 (nach VLT wären hier die beiden letztgenannten Stellen benützt). Mit ἐγὼ γάρ gibt P den Grund an, warum man ihm fortan keine Beschwerden mehr bereiten soll: nicht etwa weil er ruhebedürftig ist und Noth genug mit seinem eigenen Körperleid hat (dies wäre ganz gegen des Apostels Sinn), sondern weil er, der mit dem Malzeichen Jesu gezeichnete Diener seines Herrn, nicht erst nöthig haben sollte, sich mit der Bekämpfung seiner judaistischen Gegner und ihres Anhangs zu quälen. 18 Schlussgruss. Ἡ χάρις s. zu 1 6. Zu ergänzen ist εἴη. Μετὰ τοῦ πνεύματος ὑμῶν steht ohne besondere Absichtlichkeit für μεθ᾽ ὑμῶν wie Phm 25. Gemeint ist aber auch hier nicht schlechthin das subjectivmenschliche πνεῦμα (καρδία, νοῦς), sondern das durch Gottes Geist erneuerte menschliche Ich. Ἀδελφοί: mit dieser herzlichen Anrede (vgl. 4 12 5 11 6 1) schliesst der so herb begonnene Brief.

Der Brief an die Römer.

Einleitung.

I. Die Leser. 1. Ueber die Gründung der römischen Gemeinde ist mit Sicherheit nur soviel zu sagen, dass sie zur Zeit, als Paulus seinen Brief an sie richtete, bereits einige Zeit bestand, und dass sie keine paulinische Stiftung ist. Gleichwol hält es Paulus für seine Pflicht, auch den Römern das Evangelium zu verkündigen und ihnen eine „geistliche Gabe“ zu bringen (1 8—16 15 14—16). Dagegen gibt uns der Brief selbst ein schwieriges Problem auf durch die aus ihm selbst im entgegengesetzten Sinne beantwortete Frage, ob die Leser Heidenchristen oder Judenchristen waren. Ersteres ist die traditionelle, letzteres die nach dem Vorgange von KOPPE (NT perpetua annotatione illustratum [3]IV 1824, 13) durch die Forschungen BAUR's (ThZ 1836, 114ff; Paulus [1]332ff; [2]I, 343ff; ThJ 1857, 60ff) begründete und eine Zeit lang fast allgemein anerkannte Annahme, bis durch Wzs (JdTh 1876, 248ff; apZt [1]415) zuerst die ältere Auffassung wieder aufgenommen, und seitdem nicht bloss von den Apologeten, sondern auch von der Mehrzahl der Kritiker vertreten worden ist, doch mit der Modification, dass einer heidenchristlichen Mehrheit eine judenchristliche Minderheit gegenüberstehen sollte. Lediglich auf das quantitative Ueberwiegen des einen oder anderen Theiles der Gemeinde gestellt, ist die Frage ziemlich gleichgiltig. Ihre Wichtigkeit erhellt aber sofort, wenn man nicht bloss nach der jüdischen oder heidnischen Geburt, sondern vor Allem nach dem religiösen Bildungsgange und der Richtung der Leser fragt. Hier waren verschiedene vermittelnde Meinungen möglich, welche die Leser entweder als Heidenchristen, aber als jüdisch gebildete und gerichtete (oder noch bestimmter als Proselyten des Thores) betrachteten (so BEYSCHLAG, StK 1867, 627ff; H. SCHULTZ, JdTh 1876, 105), oder ihnen einen in den Gegensätzen der Zeit neutralen Standpunkt zuschrieben. Da die Frage mit dem ganzen geschichtlichen Verständnisse des Briefes, vor Allem mit dem Urtheile über dessen Veranlassung und Zweck auf's Engste zusammenhängt, so hat ihre Lösung ein mehr als historisches Interesse. 2. a) In der Adresse (1 5f) rechnet Paulus die Römer einfach zu den ἔθνη, d. h. zu den Heiden, und bringt diese Anrede in Verbindung mit seinem Berufe als Heidenapostel (ἐλάβομεν . . . ἀποστολὴν εἰς ὑπακοὴν πίστεως ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ, ἐν οἷς ἐστε καὶ ὑμεῖς κλητοὶ Ἰ. Χρ.). Die Auskunft, ἔθνη hier mit „Völker“ zu übersetzen, unter denen die Juden eingerechnet sind, ist ebenso gegen den paulinischen Sprachgebrauch, wie der Versuch, ἐν οἷς ἐστε in geographischem Sinne (von Juden inmitten der Heidenwelt) zu nehmen, gegen den Zusammenhang wie gegen den Wortlaut

verstösst (s. zu 1 5f). b) Wo Paulus den Römern von seiner Absicht redet, auch ihnen das Evangelium zu predigen (1 13—15), begründet er dieselbe mit seinem Wunsche, auch unter ihnen wie unter den übrigen Heiden (καθὼς καὶ ἐν τοῖς λοιποῖς ἔθνεσιν) eine Frucht zu gewinnen, da er sowol den Hellenen als den Barbaren verpflichtet sei (Ἕλλησί τε καὶ βαρβάροις . . . ὀφειλέτης εἰμί). In ganz ähnlicher Weise begründet er c) die an die Römer gerichtete Mahnung zur Eintracht (15 15f) damit, dass er vermöge der ihm verliehenen Gnade ein Opferpriester Jesu Christi für die Heiden sei, der das Evangelium Gottes priesterlich verwalte, um die Heiden Gott als eine wohlgefällige Opfergabe darzubringen (εἰς τὸ εἶναί με λειτουργὸν Χριστοῦ Ἰησοῦ εἰς τὰ ἔθνη, ἱερουργοῦντα τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ, ἵνα γένηται ἡ προσφορὰ τῶν ἐθνῶν εὐπρόσδεκτος). d) Da wo Paulus ausführt, dass die Verwerfung der Juden nur eine zeitweilige sei, richtet er eine ausdrückliche Mahnung an die Heidenchristen (ὑμῖν γὰρ λέγω τοῖς ἔθνεσιν), sich nicht über die Juden zu erheben (11 13—32), ja diese Mahnung scheint (11 25—32) an die ganze Gemeinde sich zu richten, während Paulus von seinen Volksgenossen in der dritten Person redet 9 1—5 11 23 28 31. Auf Grund dieses Thatbestandes hat man e) nicht bloss angenommen, dass die 11 13—32 angeredeten Heidenchristen die grosse Majorität der Gemeinde gebildet haben, sondern hat auch noch andere Stellen des Briefes zum Beweise für den heidenchristlichen Charakter der Gemeinde geltend machen wollen: so 6 17f ὅτι ἦτε δοῦλοι τῆς ἁμαρτίας, womit die Leser als ἁμαρτωλοὶ ἐξ ἐθνῶν vgl. Gal 2 15 bezeichnet würden; 12—14, wo vor den Hauptsünden des Heidenthums gewarnt werden solle; endlich die Mahnung an die Starken im Glauben 14, welche sich auf Heidenchristen beziehen müsse, da unter den Schwachen daselbst jedenfalls ehemalige Juden gemeint seien. Auch die Worte 6 17 (εἰς ὃν παρεδόθητε τύπον διδαχῆς) hat man auf das paulinische Heidenchristenthum beziehen wollen, in welchem die Leser unterrichtet worden seien. Aber diese letzteren Beweise sind in Abzug zu bringen. Dass die Leser vor ihrer Bekehrung Knechte der Sünde gewesen seien, bezieht sich nach den anderweiten Ausführungen des Apostels (vgl. 2 1—29 3 5—7 9—20 5 20f 11 32) ebenso sehr auf ehemalige Juden. Die Mahnungen 12—14 haben keineswegs bloss heidnische Laster im Auge, im Gegentheil richtet sich die Mahnung zur Eintracht und die Warnung vor Selbstüberhebung (12 4—10 16) an beide Theile der Gemeinde in gleicher Weise; die Einschärfung des Gehorsams gegen die Obrigkeit (13 1—7) ist gerade nur ehemaligen Juden gegenüber verständlich; die Schwachen im Glauben 14 sind keineswegs mit den Judenchristen überhaupt identisch, sondern bilden eine asketischen Grundsätzen huldigende Minorität, welche die Strenge jüdischer Gesetzesbeobachtung durch die Enthaltung von Fleisch- und Weingenuss noch weit überbot; mithin ist auch unerweislich, dass die „Starken“ eine heidenchristliche Majorität darstellen. Der τύπος διδαχῆς (6 17) ferner ist keineswegs das paulinische Heidenchristenthum speciell, sondern nach dem ganzen Zusammenhang das Evangelium von Christo überhaupt. Dass endlich 11 25—32 die ganze Gemeinde und nicht bloss der heidenchristliche Theil angeredet sei, ist nicht erweislich, die Volksgenossen aber, von denen Paulus an den angeführten Stellen in der dritten Person redet, sind die ungläubigen Juden. Sonach bleibt als Thatsache nur dieses Doppelte bestehen 1) dass Paulus seine Verpflichtung den Römern zu predigen mit seinem Heidenapostolate rechtfertigt, folglich die Römer im Allgemeinen unter die ἔθνη

rechnet; 2) dass ein jedenfalls nicht unbedeutender Bruchtheil der römischen Gemeinde aus Heidenchristen bestand, daneben aber auch eine grössere oder geringere Anzahl Judenchristen vorhanden waren. 3. Dagegen führt a) der Totaleindruck des Briefes darauf, dass die ganze Beweisführung des Apostels von Anfang bis zu Ende für Judenchristen berechnet ist. Für sie ist die Beweisführung bestimmt, dass das Gesetz, die Beschneidung, die den Vätern gegebenen Verheissungen keinen Vorzug der Juden im Messiasreiche begründen können. Um den jüdischen Stolz zu dämpfen, wird gezeigt, wie zwischen Juden und Heiden kein Unterschied sei, wie vielmehr die Einen ebenso wie die Anderen unter der Herrschaft der Sünde stehen, daher auch die Gnade keinen Unterschied mache zwischen Juden und Heiden. Auch die in ähnlicher Weise schon Gal 3 6—9 betonte Vorbildlichkeit der Glaubensgerechtigkeit Abraham's gewinnt in dem Zusammenhang, in welchem sie hier steht, besonders durch die Zurückweisung der Behauptung seiner angeblichen Gesetzesgerechtigkeit, und weil jede Beziehung auf judaistische in die römische Gemeinde eingedrungene Agitatoren fehlt, ihr Verständniss nur durch die Rücksicht auf judenchristliche Leser. Dasselbe gilt von dem Nachweise, dass die objective Uebertragung der Gerechtigkeit und des Lebens von Christus auf die Gläubigen durchaus der für die Leser feststehenden objectiven Uebertragung der Sünde und des Todes von Adam auf seine Nachkommen entspreche, und von dem Hinweise auf die vergleichungsweise untergeordnete, nur eine Zwischenperiode ausfüllende Stellung, welche dem mosaischen Gesetze in der religiösen Geschichte der Menschheit angewiesen sei. Auch diese Ausführungen, an und für sich auch einer von judaistischer Agitation bedrohten Heidengemeinde gegenüber begreiflich, gewinnen in dem Zusammenhang, in welchem sie stehen, und durch die Art ihrer Einführung eine deutliche Beziehung auf ein judenchristliches Bewusstsein. Judenchristlichen Einwendungen soll weiter die Darlegung begegnen, dass die Aufhebung der Gesetzesreligion darum doch keineswegs zu einem Leben in heidnischer Unreinigkeit führe, dass vielmehr gerade den auf Christi Tod Getauften auch der Geist des Auferstandenen verliehen werde, welcher ihnen Kraft gebe, die unter der Gesetzesherrschaft unerfüllbaren sittlichen Anforderungen des Gesetzes jetzt erst wirklich zu erfüllen. Und ebenso sind es endlich judenchristliche Bedenken, welche der Apostel beschwichtigen will, wenn er zeigt, dass Israel kein Recht habe, sich über den unbeschränkten Eintritt der Heiden in die Messiasgemeinde zu beklagen, ja dass vielmehr umgekehrt die Heidenmission in Gottes Händen das Mittel sei, um auch die Juden zum Glauben zu führen. In diesem Zusammenhang gewinnt auch das, was speciell den Heidenchristen zur Erwägung gegeben wird, seine bestimmte Beziehung auf den Zweck der Beruhigung judenchristlicher Leser. Wir haben in diesen Ausführungen nicht sowol eine Darlegung der paulinischen Theologie überhaupt, als vielmehr ihres Gegensatzes gegen die im mosaischen Gesetzeswesen befangene Auffassung des Christenthums. Diesem Totaleindruck entspricht b) vollständig die dialektische Form, in welcher der Apostel judaistische Einwendungen gegen sein Evangelium einführt und widerlegt; vgl. 3 1 τί οὖν τὸ περισσὸν τοῦ Ἰουδαίου ἢ τίς ἡ ὠφέλεια τῆς περιτομῆς; und die folgende Erörterung 3—8, welche geradezu in Rede und Gegenrede verläuft, bes. 3 μὴ ἡ ἀπιστία αὐτῶν τὴν πίστιν τοῦ θεοῦ καταργήσει; 5 τί ἐροῦμεν; μὴ ἄδικος ὁ θεός; und die Begründung dieser Frage 7. Ferner 3 31 νόμον οὖν καταργοῦμεν διὰ

τῆς πίστεως; 4 1 τί οὖν ἐροῦμεν εὑρηκέναι Ἀβραὰμ τὸν προπάτορα ἡμῶν; 6 1 τί οὖν ἐροῦμεν; ἐπιμένωμεν τῇ ἁμαρτίᾳ, ἵνα ἡ χάρις πλεονάσῃ; 6 15 τί οὖν; ἁμαρτήσωμεν, ὅτι οὐκ ἐσμὲν ὑπὸ νόμον ἀλλ' ὑπὸ χάριν; 7 7 τί οὖν ἐροῦμεν; ὁ νόμος ἁμαρτία; 7 13 τὸ οὖν ἀγαθὸν ἐμοὶ ἐγένετο θάνατος; 9 14 τί οὖν ἐροῦμεν; μὴ ἀδικία παρὰ τῷ θεῷ; 9 19 ἐρεῖς οὖν μοι· τί οὖν ἔτι μέμφεται; 9 30 τί οὖν ἐροῦμεν; 11 1 λέγω οὖν· μὴ ἀπώσατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ; 11 11 λέγω οὖν· μὴ ἔπταισαν ἵνα πέσωσι; Diese meist mit μὴ γένοιτο zurückgewiesenen Einreden haben ihre einzige Parallele in der Stelle Gal 2 17, wo Paulus mit Petrus disputirt. Sie lediglich als rhetorische Figur zu nehmen, verbieten c) die Stellen, an welchen Paulus sich mit den Lesern in der ersten Person plur. zusammenfasst, nicht bloss aus seinem eigenen jüdisch-nationalen Bewusstsein heraus (wie Gal 3 13 23 24 25) in der ersten Pers. plur. redet: 3 9 τί οὖν; προεχόμεθα; haben wir Juden etwas vorzuschützen? 4 1 Ἀβραὰμ τὸν προπάτορα ἡμῶν κατὰ σάρκα (was an sich ähnlich wie I Kor 10 1 aus des Apostels eigenem persönlichen Bewusstsein heraus auch zu den Heiden gesagt sein könnte, hier aber eine judenchristliche Einwendung einführt); hiernach ist 4 12 zu beurtheilen (aber anders 4 16—18); 7 5 ὅτε ἦμεν ἐν τῇ σαρκί, τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν τὰ διὰ τοῦ νόμου ἐνηργεῖτο ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν, 7 6 νυνὶ δὲ κατηργήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου (wo schon der Vergleich mit 7 4 καὶ ὑμεῖς ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ zeigt, dass Paulus hier nicht bloss aus seinem eigenen, sondern zugleich aus dem Bewusstsein judenchristlicher Leser herausredet); 9 10 Ἰσαὰκ τοῦ πατρὸς ἡμῶν (wo Paulus ebenfalls die jüdische und judenchristliche Auffassung des göttlichen Erwählungsrathschlusses bekämpft). d) Hierzu kommen Stellen, in welchen die Leser ausdrücklich als solche bezeichnet werden, die früher dem Gesetze unterthan waren. Dahin gehört die ganze Erörterung 7 1—5, durch welche auch das richtige Verständniss der Worte 1 γινώσκουσι γὰρ νόμον λαλῶ gesichert wird, welche die Befreiung der gläubigen Juden vom mosaischen Gesetz durch ein Beispiel aus dem mosaischen (nicht etwa dem römischen!) Eherechte beleuchten, vgl. auch noch 6, wo der frühere Zustand als παλαιότης γράμματος bezeichnet wird. Ferner die Ausführung 7 7—25, welche die Erfahrungen nicht des Menschen überhaupt, sondern des Menschen unter dem Gesetze schildert. e) Ferner die offenbar zur Beschwichtigung des judenchristlichen Bewusstseins bestimmten Versicherungen seines herzlichen Mitgefühls mit seinem Volke 9 1—5 10 1 vgl. 11 1 und 2, wobei die von diesem Volke gewählte dritte Person (so auch 9 6f) deutlich auf die nichtgläubigen Juden sich bezieht (wie umgekehrt auch die Apostrophe 2 17 εἰ δὲ σὺ Ἰουδαῖος ἐπονομάζῃ ebenfalls zunächst den nichtgläubigen Juden im Auge hat). f) Die Mahnungen 13 1—7, die nur an ehemalige Juden, nicht an ehemalige Heiden gerichtet sein können, weil nur ersteren gegenüber die Einschärfung des Gehorsams gegen die römische Obrigkeit nothwendig war. Mindere Beweiskraft hat dagegen g) was aus der Form des Briefes zum Beweise für judenchristliche Leser beigebracht wird. Wenigstens dürfen die Argumente aus dem Gesetze und die durchaus in den Denkformen des jüdischen Geistes sich bewegenden Deductionen des Apostels hierfür nicht angeführt werden, da dieselben sich ganz ähnlich auch im Galaterbriefe finden. Wichtiger dagegen ist die Beobachtung, dass Paulus dort, wo er ex concessis argumentirt, sich an das jüdisch-christliche Bewusstsein wendet (vgl. 2 2f 3 2—8 19 29f 4 1—3 6 16—20 u. ö.), und dass er wiederholt sich gegen persönliche Vorwürfe verwahrt, die ihm von judenchristlicher Seite gemacht worden sind (3 8 vgl.

6 1). 4. Die Lösung des Problems kann nicht in der Annahme gefunden werden, dass die römische Heidengemeinde ähnlich wie die Gemeinden Galatiens und Korinths durch eine von aussen her eingedrungene judaistische Agitation bedroht gewesen sei (Wzs). Denn abgesehen davon, dass diese Annahme nur einen kleinen Theil der unter 2 aufgeführten Erscheinungen wirklich erklärt, so findet dieselbe im Briefe selbst durchaus keinen positiven Halt. Während Paulus in den Briefen an die Galater und Korinther die Agitatoren nicht nur ausdrücklich erwähnt, sondern auch mit bestimmter Unterscheidung zwischen ihnen und den verführten Gemeinden bekämpft, ist im Römerbriefe weder das Eine noch das Andere der Fall. Die Stellen 3 8 6 1 15 beweisen hierfür nichts: denn jene τινές sind vielleicht gar nicht in Rom zu suchen, und gesetzt auch, römische Gegner des Paulus hätten dort die anderwärts gegen ihn erhobenen Vorwürfe wiederholt, so folgt doch daraus noch nicht, dass sie in der römischen Gemeinde Fremdlinge waren. Diese Gemeinde war jedenfalls keine paulinisch gerichtete, was man ganz vergeblich aus 6 17 hat folgern wollen. Hat die eingehende Darlegung des paulinischen Evangeliums im Römerbriefe überhaupt einen verständigen Zweck, so müssen die inneren Verhältnisse der römischen Gemeinde sie erfordert haben. Derselbe Grund spricht gegen die Annahme, der Brief bezwecke, die heidenchristliche Majorität zur Duldsamkeit gegen eine judenchristliche Minderheit zu ermahnen (Pfl). Ganz abgesehen davon, dass hierfür auch durch die speciellen Ermahnungen 11 13—24 14 10—23 kein Beweis zu erbringen ist, so würde damit der ganze Brief zum Räthsel werden. Am wenigsten wird man von einer gegen die Gegensätze des Judenchristenthums und Heidenchristenthums „neutralen“ Gemeinde, um welche beide Theile sich bemüht hätten, reden dürfen. Denn eine solche Neutralität ist ein Unding. Man mag eine Mannichfaltigkeit von judenchristlichen ebenso wie von heidenchristlichen Richtungen unterscheiden; zwischen jüdischer und heidnischer Abkunft gibt es ebensowenig ein Drittes, wie zwischen principieller Gesetzesfreiheit und principieller Gebundenheit an das mosaische Gesetz. Wohl aber fehlt es im NT nicht an Spuren einer von Paulus unabhängigen Heidenmission, welche bei aller Anerkennung des christlichen Universalismus und der Freiheit der Heidenchristen von der Beschneidung doch den Vorzug Israels in der Messiasgemeinde und seine Gesetzespflicht unangetastet liess. Auch trat das Judenchristenthum nicht überall mit der gleichen Schroffheit dem paulinischen Evangelium gegenüber, wie in Galatien. Wie es in Jerusalem selbst eine mildere und eine strengere Richtung gab, so wird vielfach in der Diaspora die freie Haltung der jüdischen Hellenisten gegenüber dem Ceremonialgesetz auch von den Judenchristen beobachtet worden sein. Mit einem solchen milden Judenchristenthum konnte auch Paulus eine Verständigung versuchen. 5. Auf eine Verständigung aber hat es der Römerbrief abgesehen, wie der im Vergleiche mit dem Galaterbrief ungleich mildere Ton gegenüber dem Judenchristenthume beweist. Der ganze Brief ist weit mehr apologetisch als polemisch; er begnügt sich Missverständnisse und Missdeutungen des paulinischen Evangeliums zu zerstreuen, falsche Consequenzen zu entkräften, persönliche Anklagen zurückzuweisen. Dabei verdient Beachtung, dass Paulus doch nirgends seine apostolische Würde vertheidigt, nirgends wider die Forderung der Beschneidung und der vollen Gesetzesbeobachtung der Heidenchristen zu streiten hat. Die Frage

nach der Gesetzesgerechtigkeit wird nach ihrer ethischen, nicht wie im Galaterbrief nach ihrer ceremoniellen Seite erörtert. Will man also nicht auf jede Hoffnung einer Lösung des Problemes verzichten (Htzm), so wird man annehmen müssen, dass Paulus die Verhältnisse der römischen Gemeinde gekannt und darauf sein Schreiben berechnet hat. Mag die Gemeinde in ihrer Mehrheit aus ehemaligen Heiden oder aus ehemaligen Juden bestanden haben, jedenfalls stand sie unter dem geistigen Einflusse eines immerhin milden und gegenüber dem starren Ceremonialwesen freier gerichteten Judenchristenthums, mit welchem Paulus eine Verständigung ebenso für nöthig als für möglich hält. Nicht ohne Vorbedacht bezeichnet er gleich im Eingange das Volk der Römer als Heidenvolk, und wendet sich an die römischen Christen in seiner Eigenschaft als Heidenapostel, obwol er recht wohl weiss, dass die Gemeinde aus Heiden und Juden gemischt ist. Er sagt es allen Christen zu Rom (1 7 πᾶσι τοῖς οὖσιν ἐν Ῥώμῃ), dass sie zu den ἔθνη gehören, denen seine apostolische Sendung gilt, obwol man daraus unmöglich folgern kann, dass es dort keine Judenchristen gegeben habe. Die Hauptstadt des Weltreichs ist heidnisches Gebiet, das Recht und die Pflicht des Heidenapostels, den dortigen Christen zu predigen, unbestreitbar. Mag der ursprüngliche Stamm der Gemeinde aus ehemaligen Juden bestanden haben, mag die ursprüngliche Form des in Rom den Heiden gepredigten Evangeliums nicht der paulinischen, sondern der urapostolischen Lehrweise entsprochen haben: in der Heidenstadt und im Heidenland beruht die Zukunft der Gemeinde auf ihrer immer weiteren Verbreitung im Heidenvolk, und so ist es des Apostels Anliegen, dem Heidenevangelium, wie er es predigt, die Gegenwart der Gemeinde zu gewinnen. Die Anrede des Paulus versteht sich vollkommen nur dann, wenn schon damals die Zahl der römischen Heidenchristen eine sehr beträchtliche, ja die überwiegende war; aber sie will zugleich eine völlige Beschlagnahme dieser Gemeinde für die judenchristliche Form des Evangeliums als unvereinbar mit ihrer Gegenwart und Zukunft erweisen. Daher der Schwerpunkt der Darlegung in die Auseinandersetzung mit einem zur Zeit noch tonangebenden Judenchristenthum fällt, wobei die Rede zeitweilig den heidenchristlichen Theil der Gemeinde ganz aus dem Auge zu verlieren scheint, jetzt wieder gerade dort, wo es die Beschwichtigung judenchristlicher Bedenken gilt, direct an denselben sich wendet. Hiernach ist sofort

II. Zweck und Veranlassung des Briefes erklärt. Der Apostel steht auf dem Punkte, seinen längstgehegten Vorsatz auszuführen und die römische Gemeinde zu besuchen (1 9—13 15 24—32). Nur in der Hauptstadt des römischen Weltreichs kann er dem Werke seines Lebens, seiner gesetzesfreien Heidenpredigt, die Krone aufsetzen. Er beabsichtigt den römischen Lesern, obwol sie schon dem Messiasglauben gewonnen sind, ein χάρισμα πνευματικόν zu bringen (1 11), d. h. eben das Verständniss seines Heidenevangeliums. Der Brief soll seiner Ankunft die Wege bereiten, soll ihm eine freundliche Aufnahme sichern, indem er die judenchristlichen Bedenken gegen sein Evangelium zerstreut und zugleich die bisher unter judenchristlichem Einflusse herangewachsene Heidengemeinde diesem seinem Evangelium gewinnt. Hiermit ist die wesentlich apologetische Haltung des Briefes, ebenso der milde, versöhnliche Ton desselben erklärt. Zu dieser versöhnlichen Haltung wirken auch, abgesehen von den besonderen Verhältnissen der römischen Gemeinde, in welcher er nur Freunde

und Anhänger zu gewinnen, keine leidenschaftlichen Gegner zu bekämpfen hat, die eigenen Lebenserfahrungen des Apostels und die Zeitumstände mit. Er sehnt sich nach den erbitterten Kämpfen der letzten Jahre nach Frieden, und eben jetzt ist er im Begriff, bevor er nach Rom kommt, den jüdischen Christen in Jerusalem den thatsächlichen Beweis seiner Anhänglichkeit an sein Volk und seiner trotz allen Anfeindungen unveränderlichen brüderlichen Gesinnung in Gestalt der grossen in seinen Heidengemeinden gesammelten Liebesgabe zu überbringen (15 25—29). Er ist nicht ohne Sorge darüber, welche Aufnahme seine Gabe bei den Judenchristen Jerusalems finden wird, und welches Schicksal ihm von Seiten der fanatischen ungläubigen Juden bevorsteht (15 30—32). So findet er doppelte Ursache, seiner versöhnlichen Stimmung Ausdruck zu geben, und nicht bloss die Fürbitte der Römer zu erbitten, sondern zugleich ihnen das Verständniss für das Werk seines Lebens zu eröffnen. Die Mahnung zur Eintracht, nicht bloss der Starken und Schwachen im Glauben (14 1—23), sondern auch der Heidenchristen und Judenchristen überhaupt (12 3 16 15 5—13), schliesst sich an diesen Zweck ganz von selbst, schon als Ausfluss der eigenen damaligen Stimmung des Apostels an, ganz abgesehen von etwaigen Zwistigkeiten beider Theile, von denen auch die römische Gemeinde schon berührt worden zu sein scheint. Immerhin bleibt es dabei, dass die römischen Heidenchristen noch nicht für einen Judaismus, wie er in Galatien und Korinth sich durchzusetzen versuchte, gewonnen waren, die römischen Judenchristen aber vermöge ihrer freieren hellenistischen Lebenssitte dem paulinischen Evangelium nicht schlechthin feindselig gegenüberstanden. Auf diese Sachlage gründet der Apostel die Hoffnung, die Römer für sein Evangelium zu gewinnen, noch bevor er persönlich den Boden der Welthauptstadt betritt. Die ausführliche und planmässige Darlegung der paulinischen Predigt hat seit der Reformationszeit vielfach den Eindruck gemacht, als sei der Römerbrief nur nach seiner äusseren Einkleidung ein Brief, in Wirklichkeit aber eine für die Christenheit aller Zeiten bestimmte dogmatische Abhandlung. Nach dem Vorgange von Th. Schott und Hofmann findet Weiss die Veranlassung des Briefes „nicht sowol in Bedürfnissen der römischen Gemeinde, als vielmehr in einem Bedürfnisse des Paulus selbst". Aber mit dieser Zweckbestimmung fiele der Brief nicht nur aus dem Rahmen der paulinischen Sendschreiben völlig heraus, sondern auch seine Adresse speciell an die Römer liesse sich nur als ein äusserer Zufall erklären.

III. Zeit und Ort der Abfassung unseres Briefes sind durch die geplante Reise nach Jerusalem (15 25—32) und durch die vom Apostel bestellten Grüsse (16 21—23) bestimmt. Der Apostel wohnte damals bei Gajus (I Kor 1 14) in Korinth und bereitete die Ueberbringung der Collecte vor; Timotheus und Sosipatros, welche nachher als seine Reisegefährten erscheinen (Act 20 4), befinden sich schon bei ihm. Die Reise selbst wurde im Frühjahr, nach der wahrscheinlichsten Zeitrechnung des Jahres 59, von Makedonien aus angetreten (Act 20 3—6 16). Darnach ist der Brief im Winter 58—59 von Korinth aus geschrieben.

IV. Die Gründungsgeschichte der römischen Gemeinde kann nach dem Gewonnenen etwas genauer als oben I geschehen bestimmt werden. Die Gemeinde ist auch indirect keine paulinische Stiftung, etwa hervorgegangen aus der Missionsarbeit eines Schülers des Paulus (Kneucker hat den Titus genannt). Ebensowenig ist sie von einem der Urapostel persönlich gestiftet. Wenn die

spätere Sage den Petrus zum Stifter und ersten Bischof dieser Gemeinde macht, so wird dies schon durch das Schweigen des Römerbriefs über Petrus widerlegt. Derselbe kann vor der Abfassung des Briefes unmöglich in Rom gewesen sein, ja er hat die Welthauptstadt überhaupt niemals gesehen (vgl. Lps, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden II, 1, 1887). Wahrscheinlich haben römische Hellenisten, die mit der Messiasgemeinde in Jerusalem in Berührung kamen, oder reisende Volksgenossen, welche Rom besuchten, und die Botschaft von dem erschienenen Messias in den römischen Synagogen verkündigten, die ersten Samenkörner des Evangeliums in der Welthauptstadt ausgestreut. Die römische Judenschaft, die ein eigenes Stadtviertel jenseits des Tiber bewohnte, war sehr zahlreich: wie es scheint, war ihr Verkehr mit Jerusalem so lebhaft, dass sie dort eine eigene Synagoge, die „Synagoge der Libertiner“ besassen (Act 6 9). Die bekannte Notiz Sueton's (Claudius 25), Kaiser Claudius habe die Juden „impulsore Chresto assidue tumultuantes“ aus Rom vertrieben, weist nach wahrscheinlichster Deutung auf die gewaltige Aufregung hin, welche die Botschaft von Christus unter den römischen Juden hervorgebracht hat: denn die Annahme eines beliebigen Unruhestifters Namens Chrestus hat wenig für sich, die Verwechselung der Namen Chrestus und Christus ist eine so häufige, dass sie den Christen späterhin selbst zu einem naheliegenden Wortspiele Veranlassung gab. Da die Judenaustreibung unter Claudius wenig Erfolg hatte, so schwebt die auf sie gegründete Annahme einer völligen Zersprengung der jüdisch-christlichen Gemeinde und einer späteren Neugründung unter den Heiden völlig in der Luft. Die ersten Heidenchristen werden aus den Proselyten (des Thores) gesammelt worden sein, deren es in Rom eine grosse Zahl gab (Bschl, Wzs); an sie schlossen dann die weiteren Heidenbekehrungen sich an. Damit ergab sich von selbst eine Lockerung des Verhältnisses zur jüdischen Synagoge, aber auch die Möglichkeit einer Erhaltung der Gemeinde auch nach der ohnehin nur vorübergehenden Austreibung der Juden. Ob und inwieweit letztere übrigens auch auf die Proselyten sich erstreckt habe, wissen wir nicht. Es steht zu vermuthen, dass die zahlreicher werdende Gemeinde bald ähnlich wie anderwärts eigene Versammlungsorte in Privathäusern bedurfte; doch lässt sich hierüber, wenn 16 1—20 nicht nach Rom, sondern nach Ephesos gerichtet ist, nichts Genaueres feststellen. Zur Zeit, als Paulus den Römerbrief schrieb, werden die Heidenchristen an Zahl die Judenchristen übertroffen haben, ohne dass darum der die Gemeinde beseelende Geist eine wesentliche Aenderung erfuhr. Die thatsächliche Freiheit der Heidenchristen vom mosaischen Ceremonialgesetz mochte von den römischen Judenchristen bei ihrer freieren hellenistischen Lebensführung anstandslos hingenommen werden; ein Ueberwiegen des judenchristlichen Einflusses ist hierdurch ebensowenig ausgeschlossen, wie allerlei Zwist und Eifersucht, an der es schon damals zwischen den verschiedenen Bestandtheilen der Gemeinde nicht fehlte. Bei der Ankunft des Paulus in Rom sollen nach der Darstellung der Act die römischen Juden sich in völliger Unkenntniss über die Person des Apostels befunden und vom Christenthum nichts weiter gewusst haben, als dass „dieser Secte“ überall widersprochen werde (Act 28 21 f). Die Zuverlässigkeit dieser Angabe unterliegt indessen gewichtigen Zweifeln. Mindestens eine völlige Trennung der römischen Judenchristen von der Synagoge erscheint als undenkbar, die anderweite Annahme aber, dass die

Judenchristen und Heidenchristen völlig von einander geschieden waren, wird durch den Brief in keiner Weise gestützt und durch die wahrscheinliche Gründungsgeschichte der Gemeinde ausgeschlossen. Auch nachmals wusste wenigstens die römische Obrigkeit zwischen Juden und Christen lange Zeit nicht mit Sicherheit zu unterscheiden (Dio Cass. 67 14) vgl. OVERBECK, Studien zur Gesch. der alten Kirche 1875, 100). Gleichwol scheint die römische Wirksamkeit des Paulus den Erfolg gehabt zu haben, welchen er wünschte. Wenigstens bietet der Brief der römischen Gemeinde an die Korinther, der dem Clemens Romanus beigelegt wird, das Bild einer nicht nur wesentlich heidenchristlichen, sondern auch das Andenken des Paulus in hohen Ehren haltenden Gemeinde (vgl. LPS, de Clementis Rom. epist. ad Corinth. priore p. 126 sqq.). Alles bisher Gesagte würde freilich in der Luft schweben, wenn die in abendländischen Handschriften verbreitete Textüberlieferung im Rechte wäre, welche 1 5 τοῖς οὖσιν ἐν Ῥώμῃ und 1 15 τοῖς ἐν Ῥώμῃ streicht. Hiernach hätte Paulus überhaupt gar nicht an die Römer geschrieben! Nach MICHELSEN wäre eben dieses die ursprüngliche abendländische Textgestalt, in welcher überdies 15 ganz, also auch das, was P dort über seine Romreise schreibt, gefehlt haben soll. Doch s. u. VII 3.

V. Inhalt des Briefes. Derselbe zerfällt in drei Haupttheile: I. dogmatische Darlegung des Evangeliums von der Gottesgerechtigkeit im Gegensatze zu der angeblichen Gerechtigkeit aus dem Gesetz (1—8). II. Rechtfertigung des thatsächlichen Erfolges des Evangeliums von der Glaubensgerechtigkeit gegenüber der judenchristlichen Besorgniss, dass dadurch die dem Volke Israel gegebenen Verheissungen Gottes hinfällig würden (9—11). III. paränetischer Theil: verschiedene durch die besonderen Verhältnisse der römischen Gemeinde veranlasste Ermahnungen (12—15 13). Hieran fügt sich als Schluss eine Rechtfertigung des an die Römer gerichteten Schreibens und Persönliches (15 14—16 27). Der erste Theil zerfällt in zwei Untertheile. Auf die Einleitung (1 1—15) und die Aufstellung des Themas (1 16 17) folgt 1. Die Begründung und Entwickelung der Gottesgerechtigkeit für das religiöse Bewusstsein der Judenchristen 1 18—5 21. a) Nachweis der Unmöglichkeit einer Gerechtigkeit aus dem Gesetze durch die Thatsache der gleichen Ungerechtigkeit von Heiden und Juden und durch das gleiche Walten des göttlichen Zornes über die Einen wie über die Andern 1 18—3 20. b) Positive Darlegung der Gerechtigkeit Gottes als des neuen Heilswegs 3 21—5 11. α. Begründung der Gerechtigkeit Gottes durch die in Christi Blut aufgerichtete, im Glauben angeeignete Sühne 3 21—26. β. Folgerung aus dem neuen Heilsprincip: die endgiltige Zurückweisung des Anspruchs der Juden auf Bevorzugung vor den Heiden 3 27—30. γ. Nachweis, dass diese für Juden und Heiden gleiche Gerechtigkeit aus dem Glauben auch mit dem at. Schriftwort übereinstimmt (Vorbildlichkeit des Abrahamsglaubens für den christlichen Glauben) 3 31—4 25. δ. Darlegung der Folgen der Gottesgerechtigkeit: der Friede mit Gott, die Errettung vom Zorne und die Hoffnung auf das ewige Leben 5 1—11. c) Schlussbetrachtung 5 12—21. α. Geschichtlicher Vergleich der objectiven Uebertragung der Gerechtigkeit und des Lebens von dem Einen Christus auf die vielen Gläubigen mit der objectiven Uebertragung der Sünde und des Todes von dem Einen Adam auf dessen viele Nachkommen (5 12—19). β. Ergebniss für die religiöse Bedeutung des mosaischen Gesetzes (5 20 21). 2. Rechtfertigung des Evangeliums von der Gottesgerechtigkeit für das

sittliche Bewusstsein des Judenchristen Cp 6—8. a) Die Gläubigen sind durch die Gnade in Christo von der Macht der Sünde befreit 6 1—7 6. α. Durch die Taufe auf Christi Tod ist die Macht der Sünde gebrochen, und in der Gemeinschaft des Auferstandenen ist ein neues Leben der thatsächlichen Gerechtigkeit ermöglicht worden 6 1—14. β. Dieses neue Leben in der thatsächlichen Gerechtigkeit und seine Folge, das ewige Leben, ist in den Gläubigen dadurch ermöglicht worden, dass sie nicht mehr unter dem Gesetze, sondern unter der Gnade stehen 6 15—23. γ. Schriftbeweis, dass die Gläubigen von der Herrschaft des Gesetzes befreit und in den Dienst des Auferstandenen getreten sind 7 1—6. b) Nachweis, dass der Mensch, so lange er unter der Herrschaft des Gesetzes steht, auch unter der Herrschaft der Sünde steht 7 7—25. α. Der Mensch unter dem Gesetze steht unter der Herrschaft der Sünde 7 7—13. β. Diese Macht der Sünde trotz unseres besseren Wissens und Wollens erklärt sich aus unserer fleischlichen Natur 7 14—23. γ. Aus diesem unglücklichen Zustande gibt es keine Erlösung ausser durch Christum 7 24 25. c) In denen, die in der Gemeinschaft Christi stehen, erweist sich der ihnen mitgetheilte Geist Christi als die neue Lebensmacht, die ihnen ihre künftige Auferstehung verbürgt 8 1—39. α. Die in der Gemeinschaft Christi stehen, sind von jeder Verdammlichkeit frei, weil der Geist Christi sie von der Herrschaft der Sünde und des Todes befreit 8 1—13. β. Die Hoffnung auf die Auferstehung gründet sich auf die vom Geiste Gottes den Gläubigen bezeugte Kindschaft bei Gott 8 14—30. γ. Die Gläubigen als Erwählte Gottes unterliegen keinem Verdammungsspruch und können durch keine Macht der Welt von der Liebesgemeinschaft Gottes geschieden werden 8 31—39. Der zweite Theil beginnt mit einer Einleitung, welche die unwandelbare Liebe des Paulus zu seinem Volke bezeugt 9 1—5, und zerfällt wieder in drei Untertheile. 1. Zurückweisung der jüdischen Auffassung der göttlichen Verheissung 9 6—29. a) Nachweis, dass die Verheissung Gottes nicht an die leibliche Abkunft von Israel gebunden ist, sondern lediglich den nach Gottes freiem Willen Erwählten gilt 9 6—13. b) Rechtfertigung dieses eine Auswahl anordnenden Rathschlusses Gottes aus dem freien göttlichen Allmachtswillen, mit welchem der Mensch nicht hadern darf 9 14—21. c) Anwendung auf die unter den Juden getroffene Auswahl und auf die Berufung der Heiden 9 22—29. 2. Erklärung der Thatsache, dass die Juden ausgeschlossen und die Heiden berufen sind, aus dem Wesen des göttlichen Heilswillens, welcher die Gerechtigkeit an den Glauben und nicht an die Werke knüpft 9 30—11 10. a) Die Thatsache, dass Israel die Gerechtigkeit, die es erstrebte, nicht erlangt hat, erklärt sich aus seiner mangelnden Einsicht in den göttlichen Heilswillen 9 30—10 3. b) In Christus ist nämlich die Glaubensgerechtigkeit an die Stelle der Gesetzesgerechtigkeit getreten 10 4—10. c) Die Glaubensgerechtigkeit soll jedem Glaubenden, Juden wie Heiden, zu Theil werden und ist darum auch Allen gepredigt worden 10 11—15. d) Der Grund, warum Israel das Heil nicht erlangt hat, liegt nicht in seiner Unkenntniss, sondern in seinem Unglauben 10 16—21. e) Trotz des Unglaubens des Volkes hat Gott seine Verheissung erfüllt, aber in der seinem Heilswillen allein entsprechenden Weise; er hat sich einen Rest des Volkes, die wahren Kinder der Verheissung aus Israel erwählt, die Uebrigen aber sind im Unglauben verstockt worden 11 1—10. 3. Lösung des Räthsels der göttlichen Heilsökonomie 11 11—36. a) Der Unglaube der Juden und ihr dadurch verschuldeter Ausschluss aus der

Messiasgemeinde soll nur ein zeitweiliger sein, um die Heiden zum Heile zu führen und dadurch die Juden zur Nachfolge zu reizen 11 11 und 12. b) Warnung an die Heidenchristen vor Selbstüberhebung 11 13—24. c) Die theilweise Verstockung Israels und die Berufung der Heiden soll schliesslich Alle zum Heile führen und so den Endzweck der göttlichen Führungen offenbaren, dass Alle, Juden wie Heiden, lediglich der erbarmenden Gnade ihre Rettung verdanken 11 25—32. d) Abschluss: Preis der wunderbaren Wege der göttlichen Weisheit (11 33—36). Der dritte paränetische Theil beginnt wieder mit einer allgemeinen Einleitung, welche die Leser zu einem heiligen Wandel mahnt 12 1 und 2. Dann folgen 1. Allgemeine Mahnungen an sämmtliche Gemeindeglieder 12 3—13 14. a) Warnung vor Selbstüberhebung und Mahnung nach dem Maasse der Jedem verliehenen Gabe dem Ganzen zu dienen 12 3—8. b) Mahnung zur Bruderliebe, zur Eintracht und zur Versöhnlichkeit 12 9—21. c) Warnung vor Unbotmässigkeit gegen die weltliche Obrigkeit 13 1—7. d) Einschärfung der Liebe als der rechten Erfüllung des Gesetzes 13 8—10. e) Begründung dieser Ermahnung durch den Hinweis auf die nahe bevorstehende Wiederkunft Christi 13 11—14. 2. Besondere Mahnungen in Betreff der in der Gemeinde bestehenden Parteiungen 14 1—15 13. a) Anwendung der Ermahnung zu gegenseitiger Liebe und Verträglichkeit auf das Verhältniss der Starken und der Schwachen im Glauben 14 1—23. b) Nochmalige Mahnung zur gegenseitigen Verträglichkeit und Eintracht 15 1—6. c) Anwendung der Ermahnung auf das Verhältniss von Judenchristen und Heidenchristen 15 7—13. Schluss: 1. Rechtfertigung des an die Römer gerichteten Schreibens 15 14—22. 2. Mittheilung der Reisepläne des Apostels und Ankündigung seines Besuches in Rom 15 23—33. [Empfehlungsschreiben für die Phöbe nach Ephesos 16 1—20]. 3. Grüsse und Segenswunsch 16 21—24. [Schlussdoxologie 16 25—27].

VI. Bedeutung des Briefes. Entsprechend dem Zwecke des Briefes, den Römern das Verständniss des paulinischen Evangeliums zu erschliessen, und hierdurch der Ankunft des Apostels in Rom die Wege zu bereiten, gibt derselbe eine umfassende Darlegung des eigentlichen Kernpunktes dieses Evangeliums, der Gerechtigkeit aus Gnaden mittelst des Glaubens im Gegensatze zu der vermeintlichen eigenen Gerechtigkeit des Menschen aus Werken des Gesetzes. Er behandelt daher gerade diejenige Grundlehre des Christenthums, welche dasselbe als die vollkommene Erlösungsreligion kennen lehrt und dadurch ein für allemal von allem jüdischen Wesen unterscheidet. Als daher die Reformation im Gegensatze zu der römischen Entartung der christlichen Religion zu einem neuen Gesetzeswesen jene paulinische Grundlehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben zur Losung nahm, musste ihr der Römerbrief als die eigentliche Haupturkunde der evangelischen Heilswahrheit, als „das rechte Hauptstück des NT und das allerlauterste Evangelium", wie Luther sagt, gelten, und die erste wissenschaftliche Darstellung der evangelischen Lehre, Melanchthon's loci communes (1521), sind aus Vorlesungen über den Brief hervorgegangen. Diese grundlegende Bedeutung hat er auch in der Folgezeit für die evangelische Theologie behauptet, trotz der neugewonnenen Erkenntniss, dass er seiner ursprünglichen Bestimmung nach nicht sowol ein theologisches Lehrbuch für alle Zeiten, als vielmehr ein wirklicher, durch bestimmte Zeit- und Ortsverhältnisse veranlasster Brief ist. Denn es gilt auch von ihm, dass er eine für alle Zeiten

giltige Urkunde christlicher Wahrheit geworden ist aus eigener Kraft, vermöge des ihn durchwaltenden Geistes, der eine normgebende Bedeutung hat für das christliche Glaubensleben aller Zeiten. Die geschichtliche Betrachtung aber erkennt in ihm die reifste Frucht des paulinischen Geistes. Er stellt die eigenthümliche Lehre des Apostels zwar in einer versöhnlichen, den Ueberzeugungen des Judenchristenthums möglichst entgegenkommenden Form, darum aber doch keineswegs etwa in getrübter oder gar gebrochener Gestalt, sondern auf dem Höhepunkte ihrer Entwickelung dar. Die Darstellung der paulinischen Lehre im Römerbrief unterscheidet sich von der Erörterung im Galaterbrief nicht bloss durch das Zurücktreten der persönlichen Beziehungen, sondern vor Allem durch die eingehende Entwickelung von Gedankenreihen, die in den früheren Schriften des Apostels erst im Keime angelegt sind. In den fünf ersten Capiteln des Briefes nimmt der Apostel seinen Standpunkt noch ganz im jüdischen Bewusstsein, um dieses mittelst seiner eigenen Denkformen über sich selbst hinauszuführen. So schneidend auch die Zurückweisung aller Ansprüche des jüdischen Volkes auf Bevorzugung vor den Heiden bei dem künftigen Strafgerichte Gottes klingt, so schroff auch die Entgegensetzung der Gerechtigkeit Gottes und der Gerechtigkeit aus Werken des Gesetzes dem jüdischen Denken gegenübertritt, die Beweismittel, deren sich der Apostel bedient, sind durchaus der jüdischen Theologie entlehnt. Dass der Besitz des Gesetzes, der Beschneidung, der Verheissungen Gottes für sich allein dem Volke nichts hilft, muss auch der Judenchrist anerkennen, ebenso wie er die Thatsache einräumen muss, dass Keiner das Gesetz wirklich erfüllt, der Besitz des Gesetzes also die Uebertreter ihrer Schuld und Straffälligkeit vor Gott überführt. Auch die Begriffe der zugerechneten Gerechtigkeit, der sündenvergebenden Gnade, des Sühnopfers, welches Gott zum Erweise seiner Gerechtigkeit aufgestellt hat, der objectiven Uebertragung von dem Einen auf die Vielen — alles das sind Gedanken, die auf dem Boden des jüdischen Denkens gewachsen waren. Nur die Folgerungen, welche der Apostel hier zieht: die Rechtfertigung aus dem Glauben, ohne Gesetzes Werk, die Gleichberechtigung der Heiden und Juden, der Beweis, dass Abraham noch als Unbeschnittener gerechtfertigt worden, die scharfe Gegenüberstellung von Gesetz und Verheissung, die Herabsetzung des Gesetzes, welches nur Zorn bewirken, nicht das messianische Erbe vermitteln kann — nur diese Folgerungen treten zu dem jüdisch-christlichen Bewusstsein in Widerspruch. Die bisher entwickelten Gedanken sind wesentlich dieselben, die uns auch im Galaterbriefe begegnen, nur dass das mosaische Gesetz hier mehr nach seiner allgemeinen moralischen Seite, als äusserlich gebietende Gesetzesnorm überhaupt gefasst, die Heilsbedeutung des Todes Christi nicht speciell aus der Todesart — dem Tode am Kreuz —, sondern aus dem Opferwerth seines vergossenen Blutes begründet wird. Aber erst nachdem Paulus den Begriff der Glaubensgerechtigkeit aufgestellt hat, geht er dazu fort, das Tiefste und Eigenthümlichste seines Evangeliums zu entwickeln. Die Folgerungen, die er aus allgemein in der Christengemeinde anerkannten Sätzen zieht, führen ihn weiter. Die thatsächliche Nichterfüllung des Gesetzes wird ihm zur Unmöglichkeit der Gesetzeserfüllung, die Thatsache, dass das Gesetz die Uebertreter zur Erkenntniss ihrer Verschuldung führt, zur göttlichen Absicht, durch das Gesetz die verborgene Sünde ans Licht zu bringen (der letztere Gedanke schon Gal 3 19—22). Die Unmöglichkeit der Ge-

setzeserfüllung aber begründet er auf die fleischliche Natur des Menschen und auf die Herrschaft, welche die Sünde nothwendig über das Fleisch ausübt. Das Böse wird zu einer Herrschermacht über den fleischlichen Menschen, das Gesetz zu einem Stachel der Sünde, welcher durch sein Verbot die Lust zur Uebertretung weckt, und trotz des Widerstandes unseres inwendigen Menschen nimmt die Sünde immer wieder Anlass vom Gesetz, um den Menschen unter ihre Herrschaft zu knechten. Auf diesem Standpunkte kann und soll das Gesetz vom fleischlichen Menschen nicht erfüllt werden, und hört eben damit auf, der unverbrüchliche Ausdruck des göttlichen Heilswillens zu sein. Vielmehr hat es nur eine vorübergehende, die Wirksamkeit der Gnade vorbereitende Bedeutung. Von hier aus gewinnt nun auch der Tod Christi erst sein volles Verständniss. Wenn ihn der gemeinchristliche Glaube als ein von Gott selbst gestiftetes Sühnopfer begreift, so legt sich dem Apostel in den Gedanken einer objectiven Uebertragung der sühnenden Kraft des Blutes Christi auf die Gläubigen alsbald die weitere Anschauung hinein, dass diese Uebertragung nicht eine bloss äussere Stellvertretung im juridischen Sinn, sondern eine durch die mystische Gemeinschaft, welche die Taufe auf Christi Tod zwischen ihm und den Gläubigen knüpft, vermittelte ist. In dieser Gemeinschaft aber werden die Gläubigen nicht bloss von der Schuld der Sünde und von der Verdammlichkeit vor dem Gesetz, sondern zugleich von der Herrschaft der Sünde in ihrem Fleische und damit von der äusseren Rechtsverbindlichkeit gegen das Gesetz befreit und zu einem neuen seligen Leben befähigt. Dieses neue Leben vermittelt sich ebenso durch die Gemeinschaft mit dem Auferstandenen, wie der Tod für die Sünde durch die Gemeinschaft mit dem getödteten Christus vermittelt ist: denn in den Gläubigen wohnt der Auferstandene ja selbst mit seinem Geist; die auf ihn Getauften sind zugleich mit dem Geiste des Sohnes Gottes begabt und damit zur Theilnahme an seiner Sohnschaft und seinem Sohneserbe berufen. So gestaltet sich der schon im Galaterbrief (5 17) berührte Gegensatz von Geist und Fleisch zu dem Gegensatze zweier grosser Perioden in der Menschheitsgeschichte: in der ersten, der adamitischen, herrscht das Fleisch, die Sünde und der Tod; in der zweiten, die ihren Ursprung von Christo hat, ist das Fleisch und die Sünde todt, und damit dem Gesetze Genüge geschehen; dafür herrscht der Geist, die Gerechtigkeit und das Leben, welches als neues seliges Leben beginnt und im Auferstehungsleben seine Vollendung findet. Mit dieser Gedankenreihe ist eine neue Weltanschauung begründet. An die Stelle der Gesetzesreligion ist die Religion des Geistes Gottes getreten. Der grosse Gegensatz von Fleisch und Geist drängt die jüdischen Begriffe einen nach dem andern zurück, ohne dass man darum doch ein Recht hätte, von einer Verdrängung hebräischer durch hellenische Anschauungen zu reden. Wo Paulus über den at. Vorstellungskreis hinausgeht, thut er dies auf Grund tieferer ethischer Erfassung des ursprünglich hebräischen Gegensatzes von Geist und Fleisch, nicht durch Entlehnung griechischer Begriffe. Noch weniger lässt sich von zwei ganz verschiedenen Gedankenreihen, einer jüdischen und einer hellenischen reden, die einander ausschlössen. Gleichwol ist die eingetretene Umbildung der jüdischen Weltanschauung eine sehr bedeutende. An die Stelle der auf dem Gesetzesstandpunkte selbstverständlichen Wahlfreiheit jedes Einzelnen tritt die Herrschaft einer objectiven Macht des Bösen über den natürlichen Menschen, die erst im geistlichen Menschen durch

die Kraft des göttlichen Geistes gebrochen ist. Die Befriedigung des Gesetzes durch Christi Tod ist zugleich Aufhebung der ganzen Gesetzesreligion, der Sühntod des Messias zugleich die Vernichtung der Sündenmacht, die gnadenweise zugerechnete Rechtfertigung zugleich die Einpflanzung in die Todes- und Lebensgemeinschaft des Erlösers. Unwillkürlich geht die eine Betrachtungsweise in die andere über, bis die Betrachtung den freien und weiten Standort gewonnen hat, der die gesetzliche, äusserliche und particularistische Anschauungsweise des Judenthums weit hinter sich lässt. So enthält der Römerbrief die abgeklärte und durchgebildete Gestalt der paulinischen Theologie, ein festgefügtes, wohlgegliedertes Ganzes, dessen Verständniss nur darum so schwierig ist, weil man die Entstehung und Weiterbildung der darin niedergelegten Gedankenwelt nur selten bis auf die letzten Wurzeln zurückverfolgt.

VII. Aechtheit und Integrität. 1. Das Vorhandensein unseres Briefes ist zuerst durch Marcion c. 140 n. Chr. ausdrücklich bezeugt, welcher ihn (mit Ausnahme von Cp 15 und 16) in seine Sammlung paulinischer Briefe aufgenommen hat. Doch verräth schon der wol unter Domitian schreibende Verfasser des Hebräerbriefes Bekanntschaft mit ihm, vgl. Hbr 11 11f 19 mit Rm 4 17—21 und die von LXX abweichende Form des Citates Hbr 10 30 vgl. Rm 12 19. Benutzt ist er ferner im Briefe des Jakobus (vgl. Jak 1 3 mit Rm 5 3f; Jak 1 6 mit Rm 4 20f; Jak 1 21 mit Rm 13 12; Jak 1 22 mit Rm 2 13; Jak 2 21 mit Rm 4 1f; Jak 4 11 mit Rm 2 1. Hierzu überhaupt die Polemik Jak 2 14—26) und im ersten Petrusbrief (vgl. I Pt 2 2 5 mit Rm 12 1; I Pt 1 14 mit Rm 12 2; I Pt 4 7—11 mit Rm 12 3—8; I Pt 1 22 mit Rm 12 9; I Pt 2 17 mit Rm 12 10 13 7; I Pt 3 8 mit Rm 12 16; I Pt 3 9 mit Rm 12 17; I Pt 3 11 mit Rm 12 18; I Pt 2 13—15 mit Rm 13 1—4; I Pt 2 19 mit Rm 13 5; I Pt 2 17 mit Rm 13 7; I Pt 4 7 mit Rm 13 11—14; I Pt 2 6—8 mit Rm 9 32f; I Pt 2 10 mit Rm 9 25); ferner in dem (um 95 geschriebenen) Briefe des römischen Clemens an die Korinther (35 5 vgl. Rm 1 29—32; 32 2 vgl. Rm 9 5; 61 1 vgl. Rm 13 1), bei dem Märtyrer Justin (Dial. c. Tryph 23 vgl. Rm 4 9—11; Dial. 47 vgl. Rm 2 4), Athenagoras (Legat. pro Christ. 13 vgl. Rm 12 1; 34 vgl. Rm 1 27) und im Briefe des Polykarp (6 2 vgl. Rm 14 10 12). Später sind die Benutzungen in den gnostischen Fragmenten: so bei den Naassenern Pseudorig. Philos. V 7 p. 99 (Rm 1 20—26), 100 (Rm 1 27), 104 (Rm 10 18), den jüngeren Basilidianern ibid. VII 25 p. 238 (Rm 8 19 22 5 13f) und Valentinianern ibid. VI 35 p. 195 (Rm 8 11), Iren. haer. I 3 4 (Rm 11 36), I 8 3 (Rm 11 16), excerpt. ex script. Theodoti 49 (Rm 8 20; aber nicht von Theodot, sondern von einem Valentinianer der italischen Schule citirt); 67 (Rm 7 5 in einem gnostischen Fragmente unbekannter Herkunft). Gegen Ende des 2. Jahrh. ist der Brief im allgemeinen Gebrauch, bei Theophilos, Irenäus, Tertullian, Clemens Alexandrinus u. s. w. Auch das muratorische Fragment führt ihn auf. 2. Zweifel an der Aechtheit hat nach dem Vorgange von Evanson (1792) zuerst Bruno Bauer (Kritik der paul. Briefe III, 1852; Christus und die Cäsaren 372) ausgesprochen (Galbr. Einl. V 2), welcher sämmtliche paulinischen Briefe für unächt erklärt. Ihm folgten im Zusammenhang mit ihrer eigenthümlichen Geschichtsauffassung Loman, Quaestiones Paulinae (ThT 1882 1883 1886) und Steck, der Galaterbrief nach seiner Aechtheit untersucht (1888). Der Römerbrief sollte hiernach der älteste der vier paulinischen Hauptbriefe, aber erst gegen Mitte des 2. Jahrh. entstanden sein. Vgl. über den ganzen Streit Galbr. Einl. V 2. Für Loman traten unter den

Holländern namentlich MEIJBOOM, MATTHES und VAN MANEN (Paulus II. De brief aan de Romeinen, Leiden 1891), gegen ihn SCHOLTEN (historisch critische bijdragen, Leiden 1882) und PRINS auf. Die Verisimilia von PIERSON und NABER (s. zu Gal Einl. V 2) erstreckten ihre Annahme einer Ueberarbeitung jüdischer Niederschriften durch Paulus Episcopus auch auf den Römerbrief. Am Eingehendsten hat bisher VAN MANEN die Aechtheit des Briefes zu bestreiten unternommen. Sein Hauptgrund ist wieder der Evolutionstheorie entlehnt: ein so hoch entwickelter, in so scharfem Gegensatze zum Judenthum stehender Lehrbegriff soll nur aus einer späteren Zeit (aus der 1. Hälfte des 2. Jahrh.) herrühren können. Weiter werden die geschichtlichen Schwierigkeiten, den Brief zu verstehen, die angebliche Verwandtschaft seiner Gedankenwelt mit dem Gnosticismus, Spuren von Gemeindezuständen einer späteren Zeit, von Christenverfolgungen, von der Zerstreuung Israels, endlich die Benutzung der Apostelgeschichte und schriftlicher Evangelien geltend gemacht: lauter Behauptungen, welche theils einer thatsächlichen Grundlage, theils der Beweiskraft entbehren. 3. Bedeutsamer als die bisherigen Angriffe auf die Aechtheit des Briefes waren die von verschiedenen Seiten erhobenen Bedenken gegen seine Integrität. a) Von Marcion wissen wir, dass er die beiden letzten Capitel nicht anerkannte (Orig. comm. ad Rom. 16 25 und hierzu HGF, ZhTh 1855, 438; dagegen NITZSCH, ebendas. 1860, 285ff, der nur Theile beider Capitel weggeschnitten sein lässt). Sein Brief schloss mit 14 23. Hier fügen cod. L und zahlreiche Minuskeln, auch verschiedene codd. bei Orig. die Doxologie ein. Dieser Umstand und die Beobachtung verschiedener Briefschlüsse (15 13 (?) 33 16 20 24 27) führte schon seit SEMLER zu der Annahme verschiedener Zuthaten zu dem ursprünglichen Brief. SEMLER (paraphrasis ep. ad Rom. 1769) nahm daher an, 15 sei ein besonderes Schreiben an die Lehrer, welche Phöbe auf ihrer Reise besuchen sollte, 16 ein Verzeichniss der Namen, für die jenes Schreiben bestimmt sei. Auch Dr. PAULUS, GRIESBACH, dem FLATT beistimmte, und EICHHORN sehen in 15 einen Nebenbrief; ersterer erblickte wie SEMLER in 16 ein besonderes Blatt für die Ueberbringerin, letztere nahmen mehrere nach Abschluss des Briefes hinzugefügte Blätter und Blättchen an. Ernstere Bedenken machte BAUR gegen die zwei letzten Capitel geltend. (ThZ 1836, 114ff; ThJ 1857, 60ff; Paulus ²I, 343ff). Ausser den bereits von Anderen hervorgehobenen Punkten führte er namentlich Folgendes an. 1. Der Abschnitt 15 1—13 scheint zwar das bisherige Thema von den Starken und Schwachen fortzuführen, lenkt aber bald auf den allgemeinen Gegensatz von Judenchristen und Heidenchristen über, worüber der Zusammenhang im Einzelnen leidet; das Citat in 3 ist unverständlich in seiner Beziehung, die Citate 9—12 enthalten eine dem Paulus fremde Häufung von Schriftstellen und dienen überdies nicht zur Begründung der Gleichberechtigung von Heiden und Juden, sondern der Heidenbekehrung überhaupt. 2. Der ganze Abschnitt dient dem Zwecke, den Judenchristen mehr, als Paulus sonst für recht hält, entgegenzukommen: so die Bezeichnung Christi als διάκονος περιτομῆς 15 8 und die Geltung der Verheissungen nur für die Juden, die Auffassung der Collecte als einer Gegengabe der Heidenchristen für die geistlichen Gaben der Judenchristen 15 27 u. a. 3. In dem Abschnitte 15 14—28 ist II Kor 10 12—18 nachgebildet, besonders II Kor 10 15 in Rm 15 20; auch sonst fehlt es nicht an Reminiscenzen an die Korintherbriefe. 4. Die Ankündigung des Besuches in Rom und die Absicht

des Paulus, den Römern ein χάρισμα πνευματικόν zu bringen 1 9—15, wird 15 14—24 (29) in einer Weise wieder aufgenommen, welche dem dort Gesagten widerspricht; nicht nur dass Paulus sich den Römern gegenüber darüber entschuldigen muss, überhaupt an sie geschrieben zu haben, so hebt 15 16—24 noch ausdrücklich hervor, dass Rom für ihn fremdes Gebiet sei, dass er daher die Römer nur auf der Durchreise nach Spanien besuchen, nicht aber ihnen das Evangelium predigen wolle. 5. Die Angabe, dass Paulus das Evangelium von Jerusalem bis Illyricum gepredigt habe, ist unhistorisch: die Predigt in Jerusalem und Umgebung wird zwar in der Apostelgeschichte berichtet, aber durch den Galaterbrief ausgeschlossen; die Predigt in Illyricum ist in der beglaubigten Geschichte nicht unterzubringen. Ebenso wenig weiss diese etwas von einer Missionsreise nach Spanien. 6. Manches weist auf spätere Zeitverhältnisse: so das Amt einer Diakonissin 16 1 (erst I Tim 3 11 vgl. 5 9f bezeugt), der Ausdruck λειτουργός 15 16, der später term. techn. für Priester wurde. 7. Die Grussliste 16 3—15 weist zwar nach Rom, wie eine Reihe in der römischen Gemeinde wirklich vorkommender Namen beweist, aber die lange Reihe von persönlichen Bekannten, die hier gegrüsst werden, ist undenkbar in einer Gemeinde, in welcher Paulus noch gar nicht gewesen ist. 8. Die Warnung vor Irrlehrern 16 17—20 passt nicht in den Römerbrief, ja überhaupt nicht in die apostolische Zeit, da hier schon auf gnostische Meinungen Bezug genommen scheint. Ebenso trägt die Doxologie 16 24—27, die in manchen Handschriften hinter 14 23 gestellt wird oder ganz fehlt, antignostischen Charakter, und berührt sich mit dem Sprachgebrauche des Epheserbriefes. 9. Hierzu kommen schliesslich eine Reihe unpaulinischer oder doch in unpaulinischem Sinne verwendeter Ausdrücke (δυνατοί und ἀδύνατοι, ἀσθενήματα, διδασκαλία, ὁμοθυμαδόν, ἀγαθωσύνη, λειτουργός, ἱερουργεῖν, προσφορά, ἐπιποθία u. a.). Die Einwürfe Baur's gegen die Aechtheit von 15 und 16 wurden getheilt von Schwegler (nachapost. Zeitalter II, 123ff), Holsten (zum Evglm des Paulus und Petrus 411; Lit. Centralbl. 1875, 763; PKZ 1885, 195f), Straatman (ThT 1868), der wenigstens 15 8 15 16 25—29 für ächt erklärt, Scholten (ThT 1876, 1ff), der den ächten Schluss auf 16 1 2 21—24 reducirt, Volkmar (Römerbrief 55f 69f 129f), der dieselben Stücke für ächt hält, aber zwei verschiedene Redactionen des Briefes, eine römische und eine orientalische nachweisen will, u. A. Am Eingehendsten hat Lucht (über die beiden letzten Capitel des Römerbriefes 1871) die Baur'sche Ansicht zu begründen gesucht. Doch nimmt auch er einige Reste als ächt an; abgesehen von 16 1—20 (s. u.), namentlich 15 25 26 30—33 16 21—24. Gegen diese ganze oder theilweise Verwerfung der beiden Schlusscapitel haben sich auch von unbefangenen Forschern Mangold (Römerbrief 1884, 1ff), Hgf (ZwTh 1872, 469ff; Einl. ins NT, 320ff), Seyerlen, Pfleiderer, Weizsäcker u. a. erklärt, die beiden Erstgenannten mit eingehender Bestreitung der Baur'schen Gründe. Eine nähere Prüfung zeigt, dass zunächst die Bedenken gegen 15 sich zum grossen Theile erledigen lassen. 15 1—13 ist bei genauerer Exegese durchaus unbedenklich; dasselbe gilt von dem bei weitem grössten Theil des übrigen Capitels (s. d. Ausl.). Gleichwol bleiben einige Schwierigkeiten zurück. Gegen 19 und 20 erhebt sich das Bedenken, dass einestheils das bisherige Missionsgebiet des Paulus in einer geschichtlich nicht zu rechtfertigenden Weise umschrieben, anderntheils Rom in Widerspruch mit 1 11—15 als fremdes Missionsgebiet bezeichnet wird. Hiermit hängt zusammen, dass Paulus 23 und 24 erklärt, Rom nur auf der Durchreise nach

Spanien besuchen und von den Römern nur empfangen, nicht als Prediger des Evangeliums unter ihnen auftreten zu wollen. Hiermit wird auch die Ankündigung der Reise nach Spanien 28 kritisch bedenklich, zumal von ihr in den späteren Briefen des Apostels, auch da wo er auf seine Freilassung aus der Gefangenschaft hofft, nirgends wieder die Rede ist (Phl 1 26 2 24 Phm 22), wie denn auch die nachpaulinischen Pastoralbriefe von ihr nichts wissen. Hierzu kommt die auch stilistisch auffällige Wiederaufnahme von 23 in 25 und die kritische Unsicherheit des doch für den Abschluss des Gedankens nicht entbehrlichen ἐλεύσομαι πρὸς ὑμᾶς 24, was auf eine nachträgliche Correctur hinzudeuten scheint. Die Worte ὥστε με ἀπὸ Ἱερουσαλήμ 19 bis zum Schlusse des Verses und 20 οὐχ ὅπου ὠνομάσθη Χριστός bis zu dem die Verbindung mit dem zunächst Vorhergehenden herstellenden ἀλλά 21 lassen sich ebenso wie 23 und 24 ohne jede Schwierigkeit aus dem Zusammenhang lösen; 28 hat wol ursprünglich das 24 bedenkliche ἐλεύσομαι πρὸς ὑμᾶς statt ἀπελεύσομαι δι᾽ ὑμῶν εἰς Σπανίαν gestanden. Die ausgeschiedenen Worte stehen und fallen mit einander; sie dienen demselben Zwecke, Rom als Missionsgebiet eines Anderen bezeichnen zu sollen und setzen vermuthlich bereits die später aufgekommene römische Petrussage voraus. Nach Abzug dieser Interpolation ist das ganze Cp 15 als ächt paulinisch aufrecht zu halten. In 16 haben 1—20 auch solchen Kritikern, welche 15 unverkürzt für paulinisch halten, Bedenken erregt. Die lange Grussliste passt nicht nach Rom, wol aber weisen eine Reihe von Namen nach Ephesos, wo wir Aquila und Prisca (vgl. I Kor 16 19 mit Act 18 18 26 II Tim 4 19), ebenso wie den Epänetos, die ἀπαρχὴ τῆς Ἀσίας, zu suchen haben. Dort konnte Paulus in Folge seiner langen Wirksamkeit so zahlreiche Bekannte haben, wie die Grussliste voraussetzt. Die einigen hier aufgeführten Namen (Aristobulos, Narcissus, Rufus, Hermes, Nereus) entnommenen Gegengründe lassen sich leicht widerlegen. In einem Briefe nach Ephesos erklärt sich auch die im Römerbriefe völlig unverständliche Warnung vor Irrlehrern 16 17—20. Auch die Empfehlung der Phöbe durch Paulus (16 1 2) versteht sich leichter, wenn diese nach Ephesos, als wenn sie nach Rom reiste. Ebenso weisen nach Ephesos, mindestens nach einer Gemeinde, in welcher Paulus persönlich gewirkt, die Mitgefangenen (16 7) und Mitarbeiter (16 7 9), die persönlichen Jünger und Jüngerinnen des Paulus (16 5 8 9 12 s. zu den Stellen). Daher haben denn eine Reihe von Forschern mit Recht in diesem Stücke ein Schreiben oder das Bruchstück eines Schreibens nach Ephesos gesehen. So zuerst David Schulz (StK 1829, 609f), darnach Ewald (Sendschreiben des Apostels Paulus, 428ff), Mangold (Römerbrief 147ff), Laurent (Neutest. Studien 32ff), Hitzig, Reuss, Ritschl, Lucht, Holsten, Lipsius (Protestantenbibel), Krenkel, Kneucker, Weiss, zuletzt Weizsäcker (Apost. Zeitalter 340ff). Und zwar ist das ganze Stück einschliesslich der Empfehlung der Phöbe (16 1 2) und der Warnung vor Irrlehrern (16 17—20[a]) sammt der abschliessenden Grussformel (16 20[b]) diesem Briefe nach Ephesos zuzuweisen, nicht aber die Verse 16 21—24, welche, wie schon ihre Stellung und die wiederholte Grussformel (über deren Stellung die Handschriften schwanken) beweist, den ursprünglichen Schluss des Römerbriefes gebildet haben müssen. Dagegen liegt durchaus kein Grund vor, diesem Briefe auch noch 9—11 (Weisse, Beitr. zur Kritik der paul. Briefe 46f) oder 12—14 (Straatman, ThT 1868, 24f 55f) bzw. 12—15 7 (H. Schultz, JdTh 1876, 104ff) hinzuzufügen, von anderweiten noch künstlicheren Hypothesen völlig

zu schweigen. Grossen Schwierigkeiten unterliegt endlich auch die Schlussdoxologie (16 25—27), welche auch von REICHE (comm. crit.), KREHL, MANGOLD, HILGENFELD, H. SCHULTZ, PFLEIDERER, HOLTZMANN verworfen wird, und wahrscheinlich spätere Zuthat ist aus einer Zeit, in welcher der Brief seine letzte Redaction erfuhr. Wie das Schreiben nach Ephesos in den Römerbrief hineingekommen ist, wird sich nur vermuthungsweise erklären lassen. Vielleicht ging die Phöbe wirklich über Ephesos nach Rom, und erhielt ausser dem Empfehlungsschreiben an die ephesinische Gemeinde zugleich den Römerbrief mit (WEISS); vielleicht war aber auch in dem Exemplar des Römerbriefes, aus dem die ältesten Abschriften geflossen sind (natürlich nicht in der Originalhandschrift), der ursprüngliche Schluss 16 21—24 auf ein neues Blatt geschrieben, welches auf der Vorderseite wenige Zeilen füllte, während die Rückseite benutzt wurde, um darauf den Brief nach Ephesos zu schreiben. Dass Marcion nicht bloss 15 und 16, sondern auch eine Reihe anderer Stücke unseres Briefes als spätere Zuthaten beseitigt hat, wurde schon bemerkt. Zu letzteren gehörte besonders ein grosser Theil von 9—11. Doch ist bei den ungenügenden Nachrichten das Einzelne schwer zu ermitteln, vgl. HILGENFELD, ZhTh 1855, 453ff. Unter den Neuern nahm namentlich WEISSE (a. a. O.), auch abgesehen von der Abtrennung von 9—11 16 1—20, noch zahlreiche Interpolationen aus Gründen der Stilkritik an; das Stück 15 14—33 strich er ganz. Anderweite Interpolationshypothesen stellten der Holländer MICHELSEN (Kritisch onderzoek naar den oudsten tekst van „Paulus" brief aan de Romeinen ThT 1886, 372ff 473ff; 1887, 163ff), VOELTER (Ein Votum zur Frage nach der Echtheit, Integrität und Composition der vier paulinischen Hauptbriefe ThT 1889, 265ff; Die Composition der paulinischen Hauptbriefe I. Der Römer- und Galaterbrief 1890) und VAN MANEN Paulus II 34ff) auf; der Letztgenannte erklärte aber auch die angebliche Grundschrift für unächt. MICHELSEN scheidet nach einer sorgfältigen Untersuchung der ältesten Textüberlieferung ähnlich wie VOLKMAR eine abendländische und eine morgenländische Textgestalt (jene 1—14 15 16 1—24; diese 1—14 16 25—27), zu denen als dritter noch der marcionitische Text (1—14) komme. Alle drei sollen auf einen bereits vielfach interpolirten älteren Text zurückgehen. Die Ausscheidung der angeblichen Interpolationen beruht auf ähnlichen subjectiven Motiven wie bei WEISSE. VOELTER beseitigt kurzweg alle Abschnitte, in denen das Gesetz auch für die Juden für aufgehoben erklärt wird und will nur ein wesentlich kürzeres, ausschliesslich an Heidenchristen gerichtetes Schreiben als paulinisch gelten lassen, das er gegenwärtig aus folgenden Stücken zusammensetzt: 1 1ᵃ 7 5 6 8—17 5 1—12 15—19 21 6 1—13 16—23 12 13 15 14—33 16 21—23. Das Uebrige soll von fünf verschiedenen Interpolatoren herrühren, zu deren Zuthaten schliesslich noch die Anhängsel 16 1—20 24 25—27 kommen. Nach VAN MANEN soll die Grundlage des kanonischen Briefes ein älterer pseudopaulinischer Brief sein, welcher 1—8 15 14—33 umfasst haben soll, und späterhin von den verschiedensten Händen durch Zusätze (9—11 12—13 14 15 1—13 16 1—24 25—27) vermehrt oder sonst verändert wurde. Aber auch schon die Grundschrift sei kein einheitliches Werk gewesen, sondern sei theils durch erweiternde Ausführungen, theils durch Verbindung ursprünglich verschiedenartiger Stücke oder Abhandlungen zu einem leidlich zusammenhängenden Ganzen entstanden. Dass 9—11 nicht ursprünglich mit 1—8 zusammengehöre, behaupteten ausser WEISSE und VAN MANEN

auch Bruno Bauer (a. O.), Voelter (ThT 1889, 274; Die Composition etc. 31) und Steck (a. O. 361f). Pierson und Naber (Verisimilia 153) erblickten darin ebenso wie van Manen eine eigene Quellenschrift. 12—14 trennen auch Bruno Bauer, Pierson und Naber (Verisimilia 168), Michelsen (ThT 1887, 197) und Steck (a. a. O. 362) von dem Vorhergehenden ab. Vgl. auch die in der Einleitung zu Gal V 3 angeführten Schriften von Harting, van de Sande-Bakhuyzen, Baljon und Naber. Gegen Voelter schrieb: Offerhaus, De eenheid van Rom. I—VIII Geloof en Vrijheid, 6, 558—593. Eine Parodie auf die neueste Kritik ist die pseudonyme Schrift von Carl Hesedamm [Charles M. Mead], Der Römerbrief beurtheilt und geviertheilt, 1891, auch in englischer Bearbeitung unter dem Titel E. D. Mc. Realsham, Romans dissected, Edinburgh 1891. Im Commentar sind nur die Marcion'schen, Weisse'schen und Michelsen'schen Auswerfungen vollständig, die übrigen nur auswahlsweise verzeichnet. Abgesehen von 15 $_{19^b}$ $_{20^b}$ $_{23}$ $_{24}$ 16 $_{25—27}$ sind nur die Citate 11 $_{9}$ $_{10}$ und vielleicht die Worte 5 $_{7}$ als spätere Zuthat zu beseitigen. Die für die Textkritik wichtige Unterscheidung einer abendländischen und einer morgenländischen Textgestalt hat für die innere Kritik schwerlich die ihr neuerdings beigelegte Bedeutung; jedenfalls sind die von Volkmar und Michelsen hieraus gezogenen Schlüsse für die ursprüngliche Textüberlieferung sehr anfechtbar. Hätte insbesondere die abendländische Kirche gewusst, dass der Brief gar nicht an die Römer bestimmt war, so würde sich eine Spur dieser Kunde ebenso erhalten haben, wie sich eine solche davon erhalten hat, dass der Hebräerbrief nicht von Paulus geschrieben sei. Gerade im Abendlande aber begegnen uns frühe Spuren einer Bekanntschaft mit unserem Römerbrief. Auch das Fehlen von 15 und 16 in dem ursprünglichen abendländischen Text ist durch die Stellung der Doxologie hinter 14 $_{23}$ nicht zu erweisen. Handschriften, welche die beiden Capitel ausliessen, besitzen wir nicht.

---

1 1—7. Zuschrift und Gruss. [1] *Paulus Knecht Christi Jesu, berufener Apostel, ausgesondert zur Verkündigung des Evangeliums Gottes,* [2] *welches er vorher verheissen hat durch seine Propheten in heiligen Schriften,* [3] *von seinem Sohn, der geworden ist aus Davids Samen dem Fleische nach,* [4] *welcher gesetzt ist zum Sohne Gottes in Kraft nach dem Geiste der Heiligkeit in Folge von Auferstehung von den Todten, von Jesu Christo unserm Herrn,* [5] *durch den wir empfangen haben Gnade und Apostelschaft zum Glaubensgehorsam unter allen Heiden um seines Namens willen,* [6] *unter welchen auch ihr seid als Berufene Jesu Christi:* [7] *an alle zu Rom befindliche Geliebte Gottes, berufene Heilige. Gnade sei euch und Friede von Gott unserem Vater und dem Herrn Jesu Christo.*

1 Die in der Adresse nach griech. Briefstil voranstehende Selbstbezeichnung des Schreibenden ist hier bedeutend erweitert, indem dem Apostelnamen des P zugleich eine kurze Zusammenfassung des Evglms, das er als Apostel zu verkünden berufen ist, und der Hinweis auf die universelle Bestimmung dieses Evglms für alle Heiden hinzugefügt ist. Δοῦλος bezeichnet nicht die Eigenschaft des Apostels als Christ überhaupt, sondern seinen Beruf, wie sonst διάκονος, und ist der Selbstbezeichnung als Apostel noch vorangeschickt, um seine mündliche und schriftliche Verkündigung des Evglms als eine nicht in eigenem Namen, sondern in dienender Ausrichtung göttlichen Befehles erfolgende zu kennzeichnen. Χριστοῦ wenn dem Namen Jesu vorangeschickt, ist nicht nom. propr. wie in der umgekehrten Ordnung Ἰησοῦς Χριστός, sondern nom. appellat. Also des Messias Jesus. Die Selbstbezeichnung als Apostel, die nur Phl, Phm, I und II Th fehlt, dient hier wie im Galaterbrief einem apologetischen Zweck. Gerade die Apostelwürde (im Unterschiede von dem untergeordneten Berufe eines διδάσκαλος ἐθνῶν vgl. II Tim 1 11 Constit. Apost. VI 14) wurde judenchristl. Seits dem P abgestritten und auf die Zwölf beschränkt, wogegen in der späteren Heidenkirche, wie besonders die διδαχὴ τῶν ἀποστόλων zeigt, der Ausdruck auf alle selbständigen Missionare übertragen wurde. Κλητός nämlich von Gott (vgl. διὰ θελήματος θεοῦ I Kor 1 1 II Kor 1 1). Der Ausdruck steht bei P stets von der sog. vocatio efficax (nicht wie in den Evglien im Unterschiede von ἐκλεκτός), und erhält seine nähere Bestimmung durch ἀφωρισμένος s. zu Gal 1 15. Εὐαγγέλιον steht als term. techn. ohne Artikel. Gemeint ist nicht der Inhalt, sondern der Act der Verkündigung des Evglms (= εἰς τὸ εὐαγγελίζεσθαι τὸ εὐαγγέλιον). Wse betrachtet von 1—5 nur die Worte als ächt: Παῦλος κλητὸς ἀπόστολος ἀφωρισμένος ἐξ ἀναστάσεως Ἰ. Χρ. τοῦ κυρίου ἡμῶν εἰς ὑπακοὴν πίστεως ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν. Aehnliche Interpolationshypothesen bei Vlt und Man. Mich will schreiben: Παῦλος κλητὸς ἀπόστολος Ἰ. Χρ. ἀφωρισμ. εἰς ἀποστολὴν πίστεως ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν. 2 Der Inhalt dieses Evglms wird nun durch eine Reihe von aneinandergehängten Relativ- und Participialsätzen näher bestimmt. Zunächst

hebt P hervor, dass dieses sein Evglm für den Kenner der at. Schriften nichts Befremdliches haben könne, da Gott dasselbe durch seine (d. h. durch die von ihm an Israel entsendeten) Propheten vorausverheissen habe (das decompositum προεπαγγέλλεσθαι nur hier, doch vgl. Gal 3 8). Das Fehlen des Artikels in ἐν γραφαῖς ἁγίαις kann diese Schriften den christl. Lesern unmöglich als etwas Fremdes bezeichnen sollen, soll aber auch schwerlich die Prophetenschriften anderen biblischen Büchern gegenüberstellen (so gewöhnlich), sondern erklärt sich wie 16 26 aus dem technischen Gebrauch (anders im Singular, ἡ γραφή). 3 περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ gibt den Inhalt des von Gott zuvor verheissenen Evglms an und ist grammatisch mit προεπηγγ. (nicht mit εὐαγγέλιον) zu verbinden. Inhalt dieses Evglms ist der Sohn Gottes. Dieser seiner irdisch-menschlichen Erscheinungsseite nach als Davidssohn gekommene Gottessohn ist gesetzt zum Sohn Gottes in Kraft nach dem (sein Wesen constituirenden) πνεῦμα ἁγιωσύνης, nämlich seit seiner Auferstehung, also als der erhöhte κύριος. Sohn Gottes und Sohn Davids sind für P Gegensätze, υἱὸς θεοῦ steht also bei ihm nicht im judenchristl. Sinne = Messias (Hst, Ws). Da nun die Davidsohnschaft aber nur derjenige Zustand ist, in welchen der Sohn Gottes κατὰ σάρκα, nach der Seite seiner irdisch-niedrigen, materiellen Erscheinung eingetreten ist (vgl. zu dem γενόμενος Gal 4 4), so folgt, dass Christus als Sohn Gottes keine wesentlich irdisch-menschliche, sondern eine überirdisch-übermenschliche Persönlichkeit ist. Es ist also irrig, in diesen Versen die judenchristl. Christologie zu finden (Hst, Lüdemann, paul. Anthropologie 113), oder gar die ganze Stelle darum für unächt zu erklären (Wse, Man, besonders Mich, ThT 1873, 423). Dem κατὰ σάρκα als der irdischen inadäquaten Erscheinungsform steht 4 gegenüber κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης, womit das Christi innerstes Wesen (schon vor seiner Erhöhung, ja schon vor seiner Fleischwerdung) ausmachende, nicht erst dem Menschen Jesus bei der Taufe mitgetheilte πνεῦμα ἅγιον bezeichnet wird. Als dieser wesenhafte Sohn Gottes, dem von Haus aus das πνεῦμα ἁγιωσύνης eignet, ist Christus freilich erst seit seiner Erhöhung durch die von ihm ausgehende Kraft (durch die Wirksamkeit des πνεῦμα ἅγιον in seiner Gemeinde) erwiesen. Was die Satzverbindung betrifft, so ist allerdings τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ nicht als grammatisches Subject zu τοῦ γενομένου und τοῦ ὁρισθέντος zu fassen, so dass diese beiden Participia coordinirt wären (hiergegen schon die Wiederholung von υἱοῦ θεοῦ); sondern τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ . . . κατὰ σάρκα gehört zusammen und der Participialsatz τοῦ ὁρισθέντος κτλ. ist als nähere Bestimmung zu 3 hinzugefügt: welcher gesetzt, eingesetzt ist, nicht zum Sohn Gottes überhaupt, sondern zum Sohn Gottes ἐν δυνάμει, zum wunderkräftigen Gottessohn, im Gegensatze zu seiner bisherigen irdischen Daseinsform ἐν ἀσθενείᾳ, d. h. zum κύριος und Χριστός (vgl. Hbr 5 5 Act 13 33). Mit ἁγιωσύνη wird die Qualität des πνεῦμα bezeichnet (II Kor 7 1 I Th 3 13). Ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν nicht seit, sondern auf Grund von Todtenauferstehung d. h. der mit ihm, dem πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, begonnenen Auferstehung von Todten. Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν ist Apposition zu τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ (nicht zu τ. υἱ. αὐτ. 4 Ws). Ἰησοῦ steht hier voran, weil es sich um die geschichtliche Persönlichkeit handelt, in welcher der ewige Sohn erschienen ist. In diesem geschichtlichen, im Fleische erschienenen, aber auf Grund des sein Wesen ausmachenden πνεῦμα ἁγιωσύνης zum κύριος καὶ Χριστός erhöhten Jesus fasst sich das ganze Evglm des P zusammen. 5 δι᾽ οὗ durch welchen, vgl. Gal 1 1. Die Berufung

des P zum Apostel vermittelte sich durch die ihm zu Theil gewordene Erscheinung des Auferstandenen. Die dem P widerfahrene χάρις wird nun sofort durch καὶ ἀποστολήν, Apostelschaft, apost. Machtfülle (nicht: Apostelamt) näher bestimmt. Subject zu ἐλάβομεν ist P allein, nicht zugleich die älteren Apostel, von denen hier keine Rede ist, auch nicht zugleich seine Missionsgehilfen, welche keine ἀποστολή empfangen haben. Εἰς ὑπακοὴν πίστεως κτλ. drückt den Zweck aus, zu welchem dem P die Ausrüstung mit apost. Gnadenkraft verliehen ist: um herbeizuführen Glaubensgehorsam, d. h. Gehorsam, welcher im Glauben besteht (πίστεως gen. subj.), nicht Gehorsam gegen den Glauben (oder gar gegen die Glaubenslehre Fr, Thol, Mr, in welchem Sinne das Wort bei P nie steht). Der Glaube an das Evglm ist selbst seinem Wesen nach Gehorsam gegen den in Christo offenbarten göttlichen Heilswillen. Und zwar soll P diesen Glaubensgehorsam wecken ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσι unter allen Heiden, wie immer vgl. 2 14 3 29 9 24 30 11 11 12 13 24, nicht unter allen Völkern einschliesslich der Juden, so dass P sich nicht als Heidenapostel, sondern als „Universalapostel" bezeichnen wollte (Baur, Hst). Ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ für seinen Namen, d. h. dass sein Name als κύριος καὶ Χριστός auch von den Heiden gläubig anerkannt werde. 6 Ἐν οἷς unter welchen, nicht bloss geographisch zu nehmen (in deren Mitte, Mang, Hgf), sondern soll die Zugehörigkeit der Römer zu den ἔθνη bezeichnen; ἐστέ bildet nicht mit κλητοί zusammen die Prädicatbestimmung zu ὑμεῖς (dW, Mr, Hfm, Hgf), sondern κλητοί ist Apposition zu ἐν οἷς ἐστε. Καὶ ὑμεῖς, auch ihr, soll nicht dem berufenen Apostel P die römischen Christen als ebenfalls Berufene zur Seite stellen (Schott, Hgf), sondern steht den übrigen Heiden gegenüber. Ἰησοῦ Χριστοῦ gen. possess. (Mich und Man wollen κλητοὶ Ἰ. Χρ. tilgen). Als Berufene gehören die gläubigen Römer Christo an (Win 183). 7 bringt nun endlich die Adresse des Briefes. Allen zu Rom befindlichen Gottgeliebten und berufenen Heiligen (d. h. allen Gläubigen): das Subj. folgt dem πᾶσι τοῖς οὖσιν nach. Πᾶσι soll nachdrücklich alle römischen Christen, auch die ehemaligen Juden nicht ausgeschlossen, zusammenfassen (Ws). Ἀγαπητοὶ θεοῦ heissen sie, weil sie die versöhnende Liebe Gottes in Christo erfahren haben (Rm 5 5); ἅγιοι sind sie als Gotte durch die Taufe auf Christum Geweihte und Zugeeignete, nicht als vollkommene Heilige. Bemerkung verdient, dass in G g ἐν Ῥώμῃ fehlt (s. zu 1 15). In D ist 1 1—7, in F 1 1—3 18 verloren gegangen und statt ἀγαπητοῖς θεοῦ lesen G d g ἐν ἀγάπῃ θεοῦ. Diesen Text hält Mich für ächt. Ferner streichen Wse und Mich κλητοῖς ἁγίοις. Χάρις ὑμῖν κτλ. der (im Galaterbriefe fehlende) apost. Segenswunsch, s. zu I Th 1 1.

1 8—15. Einleitung. Danksagung gegen Gott für den Glauben der Römer und Ausdruck des Wunsches, auch ihnen das Evangelium zu predigen. [8] *Fürs Erste sage ich meinem Gott Dank durch Jesum Christum um euer aller willen, dafür dass euer Glaube vermeldet wird in der ganzen Welt.* [9] *Denn der Gott, dem ich diene in meinem Geiste durch das Evangelium seines Sohnes, ist mein Zeuge, wie unablässig ich euer gedenke,* [10] *allezeit bei meinen Gebeten bittend, ob mirs wol endlich einmal gelingen möge mit Gottes Willen zu euch zu kommen.* [11] *Denn ich sehne mich darnach, euch zu sehen, um euch eine geistliche Gabe mitzutheilen zu eurer Stärkung,* [12] *das heisst, um unter euch mitgestärkt zu werden durch den beiderseitigen Glauben, den euern sowol als den meinen.* [13] *Ich will euch aber nicht verhehlen, Brüder,*

dass ich schon oft den Vorsatz hatte zu euch zu kommen — ich bin nur bis jetzt verhindert worden —, um auch unter euch einige Frucht zu gewinnen, ebenso wie auch unter den übrigen Heidenvölkern. [14] *Sowol Griechen als Barbaren, sowol Weisen als Unverständigen bin ich ein Schuldner:* [15] *daher ist, soviel an mir liegt, die Bereitwilligkeit vorhanden, auch euch, denen in Rom, das Evangelium zu predigen.*

8 Dem πρῶτον μέν entspricht kein ἔπειτα δέ. Aber das Zweite, was P den Römern ausser der Bezeugung des Dankes für ihren Glauben zu sagen hat, folgt 10. Mit Danksagung für den Glauben der Gemeinde, an welche P schreibt, pflegt der Apostel auch sonst seine Briefe zu beginnen (ausser den Galaterbrief). Μου nach τῷ θεῷ drückt das persönliche Gemeinschaftsverhältniss aus, in welchem P zu Gott steht I Kor 1 4 Phl 1 3 4 19 Phm 4. Diese Danksagung des Apostels aber ist durch Jesum Christum vermittelt, weil das Gute, für welches er Gott dankt, ein durch Christum vermitteltes ist vgl. 7 25 (also διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ mit εὐχαριστῶ zu verbinden, nicht mit τῷ θεῷ μου). Ἡ πίστις ὑμῶν einfach die Thatsache eures Christseins (nicht: die Beschaffenheit eures Glaubens). Das Bestehen einer Christengemeinde in der Welthauptstadt musste schnell nach allen Seiten hin bekannt werden (Wse streicht ὅτι ἡ πίστις ὑμῶν . . . τῷ κόσμῳ). 9 Begründung der Aufrichtigkeit seines Dankes gegen Gott durch eine feierliche Betheuerung vgl. 9 1 Gal 5 3 II Kor 11 31 I Th 2 5 Phl 1 8. Eine besondere Nebenbeziehung dieser Betheuerung (gegen Judenchristen Hst; gegen iniqui rumores van Hengel) ist schwerlich anzunehmen. Ὧι λατρεύω ἐν τῷ πνεύματί μου erläutert, warum P der römischen Christen in seinen Gebeten gedenken muss. Dies geschieht eben wegen seines geistlichen Gottesdienstes, welcher in der Predigt des Evglms vom Sohne Gottes besteht (im Unterschiede vom jüdischen, der eine λατρεία ἐν σαρκί ist vgl. 2 28f, was Mr, Ws, Hfm vergeblich leugnen). Τοῦ υἱοῦ ist gen. obj. (Wse, Mich streichen ἐν τῷ εὐαγγ. τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ). 10 Als Prediger dieses Evglms gedenkt P der römischen Christen unablässig in seinen Gebeten, weil er allezeit mit dem Wunsche sich trägt, nach Rom zu kommen. Die endliche Erfüllung dieses Wunsches ist also der stete Inhalt seiner an Gott gerichteten Bitte (πάντοτε ἐπὶ τῶν προσευχῶν μου gehört mit δεόμενος, nicht mit μνείαν ποιοῦμαι zusammen; ἐπί bei, während, Win 352, vgl. 1 Th 1 2). Es handelt sich hier also nicht wie anderwärts um eine allgemeine Fürbitte für die Römer. Ἐν τῷ θελήματι τοῦ θεοῦ gehört mit εὐοδωθήσομαι zusammen: in Gottes Willen liegts beschlossen, ob mirs gelingen soll. Εὐοδοῦσθαι im pass. steht nur im übertragenen Sinne: prospero successu gaudere. 11 gibt nun den Grund an, warum P solche Sehnsucht nach den Christen der Welthauptstadt trägt. Ἐπιποθῶ sonst meist mit acc. der Person oder Sache, hier mit einem Infinitivsatz. Der Apostel will ihnen eine pneumatische (d. h. vom göttlichen πνεῦμα stammende) Gnadengabe mittheilen. Worin dieselbe besteht, lehrt der ganze Brief: es handelt sich um die Förderung der Römer in der Erkenntniss der Heilsbedeutung des Todes Christi, und dadurch um ihre Befestigung in dem christl. Glauben, in welchem sie bereits stehen. Weil sie aber schon Christen sind, drückt sich P 12 bescheiden so aus, als ob diese Befestigung im Glauben (im subjectiven Glaubensleben) eine wechselseitige sein solle. Das decompositum συνπαρακληθῆναι nur hier im NT. Der infin. hängt schwerlich von ἐπιποθῶ (Mr), sondern noch von εἰς ab, als nähere Bestimmung des στηριχθῆναι. Ὑμῶν τε καὶ ἐμοῦ: die gene-

tivi stehen wie wenn ἀλλήλων vorhergegangen wäre (MICH will lesen συνπ. ἐμὲ ὑμῖν διὰ τῆς αὐτῆς πίστεως). 13 οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν Lieblingsredensart des P vgl. 11 25 I Th 4 13 I Kor 10 1 12 1 II Kor 1 8, zur Einführung einer erklärenden oder begründenden Thatsache. Προεθέμην c. infin. ächt griech. Construction. Καὶ ἐκωλύθην ἄχρι τοῦ δεῦρο ist parenthetisch eingefügt, so dass der Satz mit ἵνα von ἐλθεῖν abhängig bleibt; καί ist das sog. καί parastaticum (FR, MR); ἄχρι τοῦ δεῦρο bis jetzt (FR). Ἵνα τινὰ καρπὸν κτλ.: der Apostel betrachtet den Erfolg seiner Predigt unter dem Bilde der Erntefrucht. Der gehoffte Erfolg aber ist die Einführung der Römer in das Verständniss seines Evglms. Dieses Verständniss will er ihnen vermitteln, ebenso wie den übrigen Heidenvölkern, unter denen er sich dieses Erfolges schon erfreut. Denn 14 als ein Schuldner der ganzen Heidenwelt ohne Unterschied des Volksthums und des Bildungsgrades, d. h. als ein berufsmässig zur Heidenpredigt Verpflichteter, achtet er sich ebensowol berufen als verpflichtet, auch den Römern zu predigen. Die Römer werden also ebenso wie die Ἕλληνες und die βάρβαροι zu den Heidenvölkern gerechnet, ohne dass sie gerade einer dieser Kategorien zugezählt, oder im ausdrücklichen Unterschiede von beiden als eine dritte Menschenart bezeichnet sind. 15 οὕτως führt die Anwendung der allgemeinen Verbindlichkeit des P, allen Heidenvölkern ohne Ausnahme zu predigen, auf die Römer ein. Τὸ πρόθυμον ist substantivisch gebraucht, und κατ' ἐμέ nähere Bestimmung dazu = ἡ κατ' ἐμὲ προθυμία vgl. Eph 1 15. Das Prädicat ist durch den infin. εὐαγγελίσασθαι ausgedrückt; ergänze ἐστίν (FR, MR). Irrthümlich nehmen Andere τὸ κατ' ἐμέ = ego (RCK, THOL) oder = quod ad me attinet (DW), so dass πρόθυμον Prädicat sein soll. Τοῖς ἐν Ῥώμῃ fehlt G g (s. zu 1 7) aber nicht in D d (MICH hält das ganze Stück 1 8—15 für interpolirt. MAN glaubt wenigstens Spuren einer Ueberarbeitung zu finden und streicht 13).

1 16 und 17. Aufstellung des Thema. [16] ***Denn ich schäme mich des Evangeliums nicht; denn es ist eine Kraft Gottes zum Heile für jeden Glaubenden sowol für den Juden als für den Griechen.*** [17] ***Denn Gottes Gerechtigkeit wird in ihm offenbart aus Glauben zu Glauben, wie denn geschrieben steht: „Der aus Glauben Gerechte wird leben“.*** 16 Der Vorsatz, den Römern das Evglm zu verkündigen, erhält seine Begründung durch die Versicherung, dass Scham oder Menschenfurcht den Apostel von dieser Predigt nicht abzuhalten vermöge. Dass ihn speciell die Furcht vor den σοφοί hätte abhalten können (WS), ist sehr unwahrscheinlich (WSE streicht οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι τὸ εὐαγγέλιον). Δύναμις θεοῦ vgl. I Kor 1 18. Nicht die Verkündigung als Act, sondern der Inhalt des Evglms wird als eine heilswirkende Gotteskraft (θεοῦ gen. auctoris) bezeichnet, weil dieses ja der offenbare, von den Menschen zu ihrem Heile nur aufzunehmende Heilswille Gottes selbst ist. Εἰς σωτηρίαν (fehlt in G g, von MICH gestrichen) ist eng mit δύναμις zu verbinden.

Σωτηρία eigentlich Errettung, Gegensatz ἀπώλεια 9 22, daher der Gegensatz der σωζόμενοι und ἀπολλυμένοι I Kor 1 18, vgl. II Kor 2 15 4 3. Als künftig erscheint die σωτηρία im Sinne der Errettung von dem bevorstehenden Strafgericht 5 9 13 11 I Kor 3 15 5 5; als gegenwärtig im Sinne der den Gläubigen schon jetzt gewissen Zugehörigkeit zum Reiche Gottes 8 24 II Kor 6 2 vgl. I Kor 15 2.

Eine Heilskraft ist das Evglm für jeden Gläubigen, Ἰουδαίῳ τε καὶ Ἕλληνι. Das πρῶτον nach Ἰουδαίῳ τε, welches der gewöhnliche Text bietet, fehlt BG g

Tertull. wol auch bei MARCION, und ist wol aus 2 9 10 eingedrungen (MICH will es an allen drei Stellen beseitigen). Gerade hier würde der den Juden zugesprochene Vorzug auffällig sein, da es sich nicht um deren Erstberufung, sondern um die Heilskraft des Evglms handelt. 17 stellt nun das eigentliche Thema des ganzen Briefes auf: die Offenbarung der δικαιοσύνη θεοῦ mittelst des Evglms auf Grund des Glaubens. Δικαιοσύνη θεοῦ bezeichnet die Rechtbeschaffenheit, welche Gott gibt oder gnadenweise herstellt (θεοῦ gen. auctoris), nicht die Gerechtigkeit, welche vor Gott gilt (= δικ. παρὰ τῷ θεῷ oder ἐνώπιον τ. θ., LTH, BAUR früher).

Der Ausdruck nur im Römerbriefe, wo er den Gegensatz bildet zu der ἀδικία ἀνθρώπου (1 18). Weil die ἀδικία der allgemeine Zustand der nichtchristl. Menschheit ist, so ist eine ἰδία δικαιοσύνη des Menschen (10 3 vgl. Phl 3 9) unmöglich (3 20): es bleibt also als einziger Weg, auf welchem die Menschen der δικαιοσύνη theilhaftig werden können, die gnadenweise Herstellung derselben durch Gott, das δικαιοῦσθαι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι 3 24 übrig. Diese δικαιοσύνη θεοῦ ist im Gegensatze zu der wegen der menschlichen ἀδικία unmöglichen δικαιοσύνη ἐξ ἔργων νόμου eine δικαιοσύνη ἐκ πίστεως, näher ἐκ πίστεως Χριστοῦ, eine δικαιοσύνη ἐν Χριστῷ, διὰ πίστεως (Gal 2 16 f). Vgl. unten 3 24—26. Ueber den Begriff des δικαιοῦν s. zu Gal 2 16. Δικαιοσύνη ist die Beschaffenheit dessen, welcher für gerecht erklärt, d. h. von der Schuld der Sünde und von der Verdammlichkeit vor dem Gesetze losgesprochen ist (6 7); sie beruht also auf dem forensischen Acte der δικαίωσις und hat insofern ihren Gegensatz an der κατάκρισις II Kor 3 9 vgl. Rm 5 16 8 1—4 33 f. Gemeint ist also nicht sowol ein innerer sittlicher Zustand des Menschen, welcher vor Gott als ein genügender gelten könnte, als vielmehr ein neues religiöses Verhältniss zu Gott, in welches Gott selbst den Menschen gnadenweise versetzt und welches sich zu dem neuen sittlichen Leben wie der Grund zur Folge verhält. Die Gnade, welche den Menschen für gerecht erklärt (δικαιοῖ), ist also das, was die evang. Kirche die gratia specialis nennt, die sündenvergebende, die Sünden nicht anrechnende, die Gerechtigkeit oder den Glauben als Gerechtigkeit zurechnende Gnade 4 4 6 7. Diese zunächst in juristischen Formen (als durch ein freisprechendes Urtheil veranlasst) vorgestellte Gerechtigkeit hängt aufs Engste zusammen mit der juridischen Erlösungslehre, welche P 3 24—26 vgl. 7 4—6 Gal 3 13 vorträgt. Hiernach ist die stellvertretende Sühne, welche im Tode Christi vollzogen ist, das Mittel, welches der göttlichen Gerechtigkeit die Sündenvergebung ermöglicht, der Glaube aber an jene stellvertretende Sühne ist die Bedingung von Seiten des Menschen, unter welcher ihm die Sündenvergebung zugesprochen werden kann. Aber schon im Briefe an die Galater findet sich der Gedanke einer durch den Glauben vermittelten mystischen Einigung der Gläubigen mit Christo, vermöge derer Christi Tod und Auferstehung objectiv auf sie übertragen wird, Christus selbst aber nicht als Stellvertreter im juridischen Sinne, sondern als Repräsentant der neuen Menschheit erscheint, die in ihm der Sünde gestorben und zu neuem göttlichen Leben auferweckt ist. Diese Gedankengruppe findet sich im Römerbriefe Cp 6—8.

In der Verkündigung des Evglms wird die δικαιοσύνη θεοῦ enthüllt, ἀποκαλύπτεται, sofern sie vorher unter dem Gesetze verhüllt, verborgen war (vgl. II Kor 3 13 f). Diese Enthüllung aber erfolgt ἐκ πίστεως, (nicht auf Grund des Glaubens Jesu Christi [HAUSSLEITER] sondern) sofern die δικαίωσις eben ἐκ πίστεως erfolgt (Gal 2 16), und führt εἰς πίστιν, sofern die Glaubenspredigt (das ῥῆμα τῆς πίστεως 10 8) in den Hörern Glauben weckt. Εἰς bezeichnet die Folge, nicht die Absicht (damit sie geglaubt werde MR, THOL, HFM, auch nicht: damit sie kein anderes Ziel habe als den Glauben, HGF), doch ist auch von keinem Gradunterschiede des Glaubens in denselben Personen die Rede (LTH, LPS Rechtfertigungsl., WS). Unzweideutig tritt übrigens schon in der Aufstellung des Thema's der Gegensatz zur jüd. Werkgerechtigkeit heraus. Ueber den paul.

Begriff der πίστις s. zu Gal 2 16. — Καθὼς γέγραπται Hab 2 4 (von MAN und wol schon von MARCION gestrichen). Ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται der Glaubensgerechte wird leben, s. zu Gal 3 11.

I. Erster Haupttheil: 1 18—8 39. Dogmatische Darlegung des Evangeliums von der „Gottes-Gerechtigkeit" im Gegensatze zu der angeblichen Gerechtigkeit aus dem Gesetze. A. Erster Untertheil 1 18—5 21: Begründung und Entwickelung der Gottesgerechtigkeit für das religiöse Bewusstsein des Judenchristen. 1. Erster Abschnitt. 1 18—3 20: Nachweis der Unmöglichkeit einer Gerechtigkeit aus dem Gesetze durch die Thatsache der gleichen Ungerechtigkeit von Heiden und Juden und durch das gleiche Walten des göttlichen Zorns über die Einen wie über die Anderen.

1 18—32. Das Walten des göttlichen Zorns über die unentschuldbare Ungerechtigkeit der heidnischen Menschheit. Der Hauptnachdruck dieser Darlegung ruht auf dem Gedanken, dass die Heiden wider besseres Wissen gesündigt haben, da es auch ihnen an einer Offenbarung des göttlichen Willens nicht gefehlt hat. Wie also die Juden in diesem Stück vor den Heiden nichts voraushaben, so können sie andererseits aus dem über den Heiden wegen ihrer unentschuldbaren ἀδικία waltenden göttlichen Zorne entnehmen, dass auch sie demselben Zorne verfallen sind. 1 18—23. [18] *Denn es wird offenbart Gottes Zorn vom Himmel her über alle Unfrömmigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen, die die Wahrheit in Ungerechtigkeit besitzen,* [19] *desswegen weil die Kunde Gottes unter ihnen offenbar ist: denn Gott* selbst *hat es ihnen offenbart.* [20] *Denn sein unsichtbares Wesen wird gesehen, indem es seit Schöpfung der Welt an den Geschöpfen mit dem Verstande wahrgenommen wird, nämlich seine ewige Kraft und Göttlichkeit; auf dass sie ohne Entschuldigung seien,* [21] *desswegen weil sie, obwol sie Gott erkannten, ihn doch nicht als Gott geehrt oder ihm gedankt haben, sondern eitel geworden sind in ihren Gedanken, und verfinstert worden ist ihr unverständiges Herz.* [22] *Indem sie vorgaben Weise zu sein, sind sie Thoren geworden,* [23] *und haben vertauscht die Ehre des unvergänglichen Gottes mit dem Nachbilde der Gestalt eines vergänglichen Menschen und von Vögeln und Vierfüsslern und kriechenden Thieren.* Zunächst wird die Thatsache der unentschuldbaren ἀδικία der Heiden dargelegt. 18 knüpft unmittelbar an 17 an: Die δικαιοσύνη θεοῦ ist der einzige Heilsweg, weil ja alle Menschen ἄδικοι, und darum der göttlichen ὀργή verfallen sind. Inwiefern diese göttliche ὀργή offenbar wird, zeigt der Apostel von 24 ab. Unter der ὀργή ist immer zunächst, ebenso wie unter ihrem Gegenstücke, der göttlichen Liebe und Gnade, eine innere Eigenschaft des göttlichen Gemüthslebens (vgl. 2 8 ὀργὴ καὶ θυμός) gemeint, die sich aber im Strafgerichte über die menschliche Sünde offenbart. Diese Offenbarung ist eine thatsächliche (so in der Regel ἀποκαλύπτειν und ἀποκάλυψις bei P, s. zu Gal 1 12), und zwar eine schon gegenwärtig sich vollziehende (ebenso Rm 9 22 I Th 2 16; dagegen vom Endgericht Rm 2 5 5 9 I Th 1 10 5 9 u. ö. im NT). Von einer Beschränkung der ὀργή auf Bundesuntreue und Verletzung der göttlichen Bundeszwecke (RITSCHL) kann bei P keine Rede sein. Die ὀργή richtet sich einfach gegen die Verletzung des göttlichen Willens, der auch den Heiden bekannt ist; auch diese unterliegen daher wie die Juden (Rm 4 15) dem göttlichen Zorn. Ἀσέβεια Unfrömmigkeit, Gottlosigkeit (Gegensatz εὐσέβεια); ἀδικία (Gegen-

satz δικαιοσύνη) nicht ohne Weiteres gleichbedeutend mit ἀνομία, sondern allgemeiner das dem Willen Gottes widerstreitende Verhalten der Menschen (πᾶσαν fehlt bei MARCION, πᾶσαν ἀσέβ. καί wird von MICH getilgt, WSE streicht 18 ganz). Τῶν κατεχόντων nicht: welche hemmen, niederhalten (nach classischem Sprachgebrauche vgl. auch II Th 2 6 Lc 4 42 FR, WS, WZS), sondern: welche besitzen (I Kor 7 30 II Kor 6 10). Sie wissen was Gottes Wille ist und handeln demselben gleichwol zuwider. Gerade auf diesem Gedanken beruht der Nerv der Beweisführung. Dass der fortdauernde Wahrheitsbesitz den Heiden abgesprochen werde, ist unrichtig, vgl. 19. Unter der Wahrheit ist hier Gottes den Menschen wohlbekannter Wille gemeint. Ἐν ἀδικίᾳ nicht instrumental, sondern bezeichnet den Lebenszustand, in welchem sie trotz ihrer Erkenntniss des göttlichen Willens sich befinden. 19—21 fehlten wahrscheinlich bei MARCION; MICH will 19 20 21 b 22 25—28 als Einschiebsel aus einer anderen Schrift streichen; ähnlich findet MAN hier eine benutzte Quellenschrift. 19 τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ, das von Gott Bekannte (so überall im NT und bei LXX = γνωτόν), d. h. sein auch abgesehen von der speciellen Offenbarung im Gesetz bekannter Wille, also dasselbe was vorher ἀλήθεια hiess (nicht nach classischem Sprachgebrauch: das Erkennbare Gottes, RCK). Ἐν αὐτοῖς in ihrem Bewusstsein. Ὁ θεός γὰρ αὐτοῖς ἐφανέρωσε (von WSE und MAN getilgt): Gott selbst hat es ihnen, nämlich in Vernunft und Gewissen offenbart (von der sog. Uroffenbarung ist keine Rede). 20 begründet das ὁ θεὸς . . . ἐφανέρωσε (nicht: das φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς HFM). Τὰ ἀόρατα . . . καθορᾶται Oxymoron, um die auch den Heiden zugängliche natürliche Gotteserkenntniss noch näher zu begründen. Τὰ ἀόρατα αὐτοῦ das was an Gott unsichtbar ist, d. h. sein unsichtbares Wesen, im Unterschiede von seinen sichtbaren Werken. Aber gerade aus letzteren wird auch ersteres erkannt, nämlich mit dem νοῦς, dem Verstande wahrgenommen (νοούμενα): mit leiblichen Augen werden die Werke, mit dem νοῦς wird der Schöpfer wahrgenommen. Τοῖς ποιήμασι an den Schöpfungswerken; ἥ τε ἀΐδιος . . . θειότης Epexegese zu τὰ ἀόρατα τοῦ θεοῦ, ἀΐδιος ewig, wie immer, gehört zu beiden Substantiven. Das unsichtbare Wesen Gottes ist sowol seine ewige δύναμις, Schöpfer- und Herrschermacht, als seine ewige θειότης, inhaltliche Fülle der göttlichen Eigenschaften (im Unterschiede von θεότης, dem metaphysischen Wesen Gottes). Εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογήτους drückt die göttliche Absicht aus (MR). Das ἀναπολ. wird nun 21 näher begründet: Trotz der ihnen verliehenen (und auch nachher keineswegs verloren gegangenen) Gotteserkenntniss haben sie Gott nicht als Gott verehrt, d. h. ihn nicht ausschliesslich angebetet, auch nicht ihm (für seine Wohlthaten) Dank gesagt. (WSE streicht εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς . . . εὐχαρίστησαν, MAN εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογήτους, MICH will von 21 nur διότι τὸν θεὸν οὐχ ὡς θεὸν ἐδόξασαν übrig lassen und unmittelbar mit 23 verbinden. Alles übrige bis 28 sei Interpolation). Ἐματαιώθησαν (das verb. nur hier im NT) sie sind eitel, nichtig geworden in ihren Gedanken, Anspielung auf Ps 94 (93) 11 (μάταιος ohne Werth, Bestand, Erfolg, vgl. Rm 8 20 I Kor 15 17 I Pt 1 18 Tit 3 9 Jak 1 26; von Menschen I Kor 3 20; bei LXX häufig von den heidnischen Götzen und ihren Dienern, für אֱלִיל oder הֶבֶל). Διαλογισμοί sind cogitationes, nicht ratiocinationes, öfters im NT und sonst von dem inneren Zwiegespräch der Gedanken. Ἡ καρδία das Innere des Menschen, nicht bloss als Sitz der Empfindungen und Triebe, sondern auch nach der Seite des Bewusstseins und Willens. Ἀσύνετος vgl. Sap. 11 16, überhaupt Sap 11 15—21 13—15.

Unverständig war ihr Herz, sofern sie Gott die ihm gebührende Ehre wider besseres Wissen entzogen; verfinstert aber wurde dasselbe, indem sie gar nicht mehr erkannten, wie unverständig sie handelten. Von einem völligen Verluste des Wahrheitsbesitzes ist keine Rede. Das Gesagte wird 22 dahin erläutert, dass sie gerade durch ihren Weisheitsdünkel zu Thoren geworden seien, vgl. Jer 10 14 I Kor 1 19—25. An bestimmte Philosophenschulen hat P hier schwerlich gedacht. Das ἐμωράνθησαν wird wieder 23 dahin erläutert, dass sie die Ehre, Verehrung, welche Gotte gebührt, vertauscht haben mit der Anbetung selbstgefertigter Götzenbilder. Die Worte sind Anspielung auf Ps 106 (105) 20. Δόξα eigentlich Lichtglanz, gloria, von welchem Gott umstrahlt wird (hebr. כָּבוֹד, später יְקָרָה, שְׁכִינָה), auch vom Lichtglanz, welcher den auferstandenen und wiederkommenden Christus und die Leiber der Verklärten ebenso wie die Himmelskörper umgibt (Mt 16 27 19 28 Lc 9 32 I Kor 2 8 15 41 II Kor 3 18 4 4 17 Rm 5 2 8 18 21, vgl. auch II Kor 3 7—11). Im übertragenen Sinne ist δόξα die Gott gebührende Anerkennung der in seiner Lichtglorie offenbaren Majestät, daher Ehre, Anbetung (verb. δοξάζειν). Ἀλλάσσειν hier vertauschen, ἐν entspricht dem Hebr. בְּ (sonst auch: verwandeln I Kor 15 52). Der Gegensatz von ἀφθάρτου und φθαρτοῦ hebt das Unverständige, der natürlichen Gotteserkenntniss Zuwiderlaufende ihres Thuns noch von einer neuen Seite hervor. Ὁμοίωμα Nachbildung, Nachgestaltung (HST, Zum Ev. d. Paul. u. d. Petrus 438, Anm.; JpTh 1875, 451f). Neben den menschenähnlichen Göttergestalten der Griechen werden auch die namentlich im Morgenlande verbreiteten Thiergestalten der Götterbilder hervorgehoben: Bilder von Vögeln (zu πετεινῶν ergänze εἰκόνος), Vierfüsslern, Reptilien, wie Adler, Löwen, Stiere, Schlangen u. s. w.

1 24—32. [24] ***Darum hat Gott sie hingegeben in ihrer Herzen Begierden an Unreinigkeit, dass entehrt würden ihre Leiber an ihnen selbst,*** [25] ***sie, die vertauscht haben die Wahrheit Gottes mit der Lüge, und Anbetung und Verehrung dargebracht haben dem Geschöpfe statt des Schöpfers, der da ist hochgelobt in Ewigkeit Amen.*** [26] ***Desshalb hat Gott sie hingegeben in Leidenschaften der Schande: denn ihre Weiber haben ja den natürlichen Brauch in den widernatürlichen verkehrt,*** [27] ***gleicherweise haben auch die Männer den natürlichen Gebrauch des Weibes verlassen und wurden in ihrer Brunst an einander erhitzt, Männer mit Männern die Schande verübend, und den gebührenden Lohn ihrer Verirrung an sich selbst davontragend.*** [28] ***Und wie sie nicht dafür erachtet haben, Gott in der Erkenntniss zu behalten, so hat Gott sie hingegeben in einen verachteten Sinn, das Ungebührliche zu thun,*** [29] ***erfüllt mit aller Ungerechtigkeit, Schlechtigkeit, Bosheit, Habsucht, voll von Neid, Mord, Streit, Trug, Tücke,*** [30] ***Ohrenbläser, Verläumder, Gottverhasste, Frevelhafte, Hoffärtige, Prahler, Erfinder schlechter Streiche, den Aeltern Ungehorsame,*** [31] ***Unvernünftige, Bundbrüchige, Lieblose, Unbarmherzige;*** [32] ***sie die sie wol Gottes Rechtsspruch kennen, dass die dergleichen thun des Todes würdig sind, sie thun es nicht nur selbst, sondern stimmen auch noch Andern, die es thun, beifällig zu.*** Indem der Apostel dazu fortgeht, die Strafen zu schildern, welche Gott über die Heiden für ihre Abweichung von der göttlichen Wahrheit verhängt hat, betrachtet er die im Folgenden aufgezählten Sünden selbst als die Strafe, welche die thörichten Götzendiener um ihrer Verleugnung des unvergänglichen Gottes willen ereilt, und entwirft nun ein schauerliches Gemälde von den Lastern,

die damals in der Heidenwelt im Schwange gingen. 24 διό propter hoc = διὰ τοῦτο. Mit ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις wird der Zustand bezeichnet, in welchem befindlich sie Gott εἰς ἀκαθαρσίαν hingegeben hat, also die subjectiv-menschliche Veranlassung des göttlichen Strafgerichts. Unter ἀκαθαρσία sind Wollustsünden, insbes. widernatürliche, gemeint. Τοῦ ἀτιμάζεσθαι nicht Erläuterung der ἀκαθ., sondern göttliche Absicht. Das verb. ist pass., nicht medium. Ἐν αὐτοῖς ℵBCD statt ἐν ἑαυτοῖς, nicht = ἐν ἀλλήλοις (Mr), sondern an ihnen selbst, vgl. I Kor 6 18. 25 gibt nochmals den Grund an, warum sie in jene Sünden verfallen sind: οἵτινες quippe qui. Τὴν ἀλήθειαν τοῦ θεοῦ weder das wahre Wesen Gottes (Mr), noch die Wahrheit, welche Gott selbst ist (Hfm), sondern die von Gott offenbarte Wahrheit, nämlich dass er selbst allein göttlicher Anbetung werth ist. Ἐν τῷ ψεύδει in die wider besseres Wissen und Gewissen gebildeten falschen Vorstellungen von menschen- und thierartigen Göttern (gegen den griech. Sprachgebrauch ist, das ψεῦδος von den falschen Göttern selbst zu verstehen). Παρὰ τὸν κτίσαντα nicht prae creatore (Fr, Rck, dW, Mr, Ws), sondern praeter creatorem, indem sie gleichsam bei dem Schöpfer vorbeigehen. Σεβάζεσθαι nur hier im NT, spätgriechich für σέβεσθαι. Ὅς ἐστιν εὐλογητός κτλ. Doxologie, nach rabbinischem Brauche besonders dort hinzugefügt, wo ein der Ehre Gottes nachtheiliges Reden oder Thun Anderer erwähnt wird. 26 nimmt den Gedanken von 24 wieder auf. Πάθη ἀτιμίας, gen. qual., schändliche Leidenschaften. Τε γάρ namque, denn ja Rm 7 7 II Kor 10 8 (Mr, Ws), nicht mit τε καί 27 zu verknüpfen (Wzs). Θήλειαι weibliche Wesen, zur Bezeichnung des Geschlechts, wie nachher ἄρσενες. Μετήλλαξαν hin anders construirt als 25. Die greuelvollste Form der Unzucht (das sog. lesbische Laster) steht voran. Man betrachtet 25 und 26[a] (-ἀτιμίας) als Einschiebsel. 27 lies ἄρσενες mit BD*G, die stehende Form in der biblischen Gräcität (Fr) statt ἄρρενες. Ἐξεκαύθησαν pass., nicht med. Auch diese zweite greuelvolle Form der Unzucht ging bei den Griechen im Schwange. Τὴν ἀσχημοσύνην die bekannte schändliche That. Unter der πλάνη ist nicht das Laster selbst (Hfm), sondern die religiöse Verirrung (23 25) gemeint; die ἀντιμισθία, der Gegenlohn (das Wort nur hier im NT) ist eben das erwähnte Laster selbst (nicht dass ihnen von ihres Gleichen geschieht, was sie ihres Gleichen thun Hfm). Ἣν ἔδει scil. ἀπολαμβάνεσθαι αὐτούς. Für ἐν ἑαυτοῖς lesen BK auch hier ἐν αὐτοῖς. (Wse streicht 26 und 27.) 28 Die Schilderung erweitert sich zu einem umfassenden Gemälde der Sittenverderbniss in der heidnischen Welt (nicht in der jüdischen Vkm). Οὐκ ἐδοκίμασαν setzt voraus, dass das γνωστὸν τοῦ θεοῦ ihnen nicht völlig verloren gegangen ist. Sie haben nur nicht für gut befunden, es sich im Bewusstsein (ἐν ἐπιγνώσει) zu halten. Beachte die Paronomasie von οὐκ ἐδοκίμ. und ἀδόκιμον. Letzteres nicht: welcher nicht prüft (Ws), sondern der die Probe vor göttlichem Urtheil nicht besteht. Νοῦς ist nicht bloss das Reflexionsvermögen, sondern das Bewusstsein, auch als Princip des Wollens, im Gegensatze zu den bloss vom Instinct beherrschten Trieben. Ποιεῖν zu thun, final; τὰ μὴ καθήκοντα quaecumque essent indecora (das μή ist durch den Infinitivsatz veranlasst, Win 452). 29 Dieses Thun des Ungebührlichen wird in der folgenden Aufzählung specialisirt. Es folgen lauter Thaterweise der ἀδικία im Verkehre der Menschen unter einander. (Wse streicht 29—31). Der accus. πεπληρωμένους angeschlossen an αὐτούς. Statt πονηρία lesen D*G d g πορνεία, was Mich vorzieht (?). Πονηρία und κακία ebenso zusammengestellt I Kor 5 8 (κακία von Mich ebenfalls getilgt). Φθόνου, φόνου,

Paronomasie. Man hat wol nur an das μερμερίζειν φόνον zu denken (nach MICH ist φόνου Glossem). Κακοήθεια eigentlich üble Sitte im Verkehr mit Anderen, wol speciell Heimtücke. Mit 30 geht die Aufzählung einfach weiter. Θεοστυγεῖς wol nicht Gotteshasser, sondern pass. Gottverhasste, Verruchte (FR, MR, WS). Ὑβριστάς, die sich im frevelnden Hochmuth über alle göttlichen und menschlichen Schranken hinwegsetzen. Γονεῦσιν ἀπειθεῖς: die Verletzung der Pietätspflichten gegen die Eltern galt auch bei den Heiden als schwere Versündigung. 31 ἀσυνέτους, ἀσυνθέτους wieder Paronomasie. Ersteres: „Hans Unvernunft mit dem Kopf durch die Wand" (LTH), letzteres eine ebenso wie die Verletzung der Pietätspflichten auch in der Heidenwelt streng verurtheilte Sünde (MICH streicht mit CHRYSOSTOMOS, GROTIUS ἀσυνέτους als unpassend, BLJ tilgt ἀσυνθέτους). Nach ἀστόργους fügen einige Handschriften ἀσπόνδους hinzu, was dasselbe wäre wie ἀσυνθέτους. (MAN sieht in 29—31 eine aus älterer Quelle entlehnte Liste, vgl. RENDEL HARRIS, The Teaching of the Apostles 1887, 82—87). Zum Schlusse bringt 32 das zusammenfassende Urtheil. Obwol sie recht wohl wissen, dass Gottes sittliche Ordnung (sein δικαίωμα, hier Rechtsspruch wie Rm 5 16, sonst Rechtsforderung Rm 2 26 8 4) die, welche jene Sünden begehen, mit dem ewigen Tode bestraft, thun sie es dennoch, und zwar nicht bloss, weil die böse Lust sie überwältigt, sondern weil sie mit kaltem Blute Wohlgefallen am Sündigen haben, auch wenn sie Andere sündigen sehen. (WSE streicht ὅτι οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσ. ἄξιοι θαν. εἰσίν als Glossem; MICH will nach ἐπιγνόντες lesen οὐκ ἔνωσαν (?) nach den Spuren von D und G, und darnach mit B die partic. ποιοῦντες und συνευδοκοῦντες herstellen). — Beachte übrigens, wie in der allgemeinen Schilderung von 28 an das specifisch Heidnische zurücktritt. Hiermit wird der überraschende Uebergang 2 1 sachlich vorbereitet.

2 1—3 20. Das Walten des göttlichen Zornes über die unentschuldbare Ungerechtigkeit des jüd. Volks. 2 1—10. Die Grundsätze, nach welchen Gott straft oder belohnt, sind völlig dieselben gegenüber den Juden wie gegenüber den Heiden. [1] ***Darum bist du ohne Entschuldigung, o Mensch, Jeder der du richtest. Denn worin du über den Andern urtheilst,*** darin ***verurtheilst du dich selbst: denn du thust dasselbe, der du richtest.*** [2] ***Wir wissen aber, dass Gottes Gericht nach der Wahrheit kommt über die, welche solches thun.*** [3] ***Meinst du aber, o Mensch, der du richtest die solches thun und thust dasselbe, du werdest dem Gerichte Gottes entgehen?*** [4] ***Oder verachtest du den Reichthum seiner Güte und seiner Langmuth und Geduld, und weisst nicht, dass Gottes Güte dich zur Busse leitet?*** [5] ***Mit deiner Herzenshärtigkeit und Unbussfertigkeit häufst du dir Zorn auf am Tage des Zorns und der Offenbarung des gerechten Gerichtes Gottes,*** [6] ***welcher vergelten wird einem Jeden nach seinen Werken:*** [7] ***denen die mit Beharrlichkeit im guten Werk nach Herrlichkeit, Ehre und Unvergänglichkeit trachten, ewiges Leben;*** [8] ***denen aber, welche ränkesüchtig und der Wahrheit ungehorsam sind, vielmehr der Ungerechtigkeit gehorchen, Zorn und Grimm.*** [9] ***Drangsal und Beklemmung*** kommt ***über jede Seele eines Menschen, welcher das Böse vollbringt, wie des Juden zunächst so auch des Griechen;*** [10] ***Herrlichkeit aber und Ehre und Friede über Jeden, welcher das Gute thut, wie über den Juden zunächst so auch über den Griechen.*** 1 διό darum, weil die Strafwürdigkeit nach 1 32 darin liegt, dass man sündigt, obwol man weiss, man mache sich dadurch des Todes schuldig.

Nicht auf die Identität der Personen (was Ws gegen die Beziehung auf 1 32 einwendet), sondern auf die gleiche Verantwortlichkeit kommt es an. Πᾶς ὁ κρίνων Apposition zum vocat., Btm 123 (von Wse gestrichen). Der Richtende ist, wie aus dem Folgenden völlig klar wird, der Jude, was Luthardt, Hfm ganz vergeblich leugnen möchten. Der gesetzesstolze Jude erklärt die Heiden für ἁμαρτωλοί, welchen mit dem göttlichen Strafgerichte vollkommen Recht geschehe; er bedenkt aber nicht, dass er ganz ebenso wie der Heide wider besseres Wissen und Gewissen sündigt (τὰ αὐτὰ πράσσεις, wobei es nicht auf die Identität der einzelnen Laster ankommt). Nur wird hier der Jude noch nicht als solcher bezeichnet, sondern zunächst nur der allgemeine Grundsatz aufgestellt, den der Jude unmittelbar auf sich selbst anwenden soll. Ἐν ᾧ nicht: dadurch dass (Hfm), sondern in welchem Stücke. Das κρίνειν, richtende Aburtheilen über den Anderen, wird zum κατακρίνειν, zum Verurtheilungsspruche über den Richtenden selbst, der ja durch sein Urtheilen den von ihm an den Anderen angelegten Maassstab in seiner allgemeinen sittlichen, auch auf ihn bezüglichen Geltung anerkennt (Wse streicht τὰ γὰρ αὐτὰ πράσσεις ὁ κρίνων, nach Man ist der ganze Abschnitt 2 1—16 Ueberarbeitung eines älteren Quellenstückes). 2 Nun wissen wir aber (οἴδαμεν die regelmässige Form in der κοινή), dass Gottes Urtheil der Wahrheit gemäss, d. h. dem wirklichen Verhalten der Menschen entsprechend ist (nicht: dass dasselbe wirklich bestehe, sodass ἐστί Prädicat wäre); folglich wird auch den, welcher Andere richtet, obwol er in gleicher Verdammniss mit ihnen ist, das gleiche Strafurtheil treffen. Der Gedanke ist also nicht bloss der, dass es im göttlichen Gericht auf das Thun ankommt (Ws). Κρίμα so, nicht κρῖμα ist zu accentuiren, vgl. K. H. A. Lipsius gramm. Untersuch. 40f. Die Folgerung aus 2 folgt 3 in Form einer Frage: Du kannst doch im Ernste nicht meinen etc. (nach Hfm wäre es assertorischer Satz). Aus den beiden Thatsachen, dem Richten und dem Thun derselben, an Anderen gerichteten Sünden, wird der Jude überführt, dass auch er dem göttlichen Strafgerichte verfallen ist. (Wse streicht ὁ κρίνων . . . ποιῶν αὐτά, Mich will 2 οἴδαμεν δέ streichen und ὅτι τὸ κρίμα κτλ. von ὁ κρίνων abhängig machen; ebenso tilgt er 3 ὦ ἄνθρωπε ποιῶν αὐτά). Ὅτι σὺ ἐκφεύξῃ, du nämlich als Jude, im Vertrauen auf deine vermeintlichen Vorzüge. 4—10 fehlten wahrscheinlich bei Marcion. 4 ἤ oder wenn dies nicht der Fall ist (6 3 I Kor 9 6 u. ö.), verachtest du etc. Es ist eine Geringschätzung der göttlichen Güte, wenn der Jude meint, auf die ihm erwiesenen göttlichen Wohlthaten hin straflos sündigen zu dürfen. Πλοῦτος Ueberfülle 9 23 11 33; χρηστότης Güte, die zum Wohlthun geneigt ist; ἀνοχή Geduld, welche die Strafe aufschiebt, synonym mit μακροθυμία Langmuth, welche lange zusieht, bevor sie straft. (Mich tilgt καὶ τῆς ἀνοχῆς καὶ τῆς μακροθ. und gleich nachher τὸ χρηστὸν τοῦ θεοῦ). Ἀγνοῶν ohne zu wissen, gibt den Grund an, warum eine solche Handlungsweise ein καταφρονεῖν der göttlichen Güte ist. Μετάνοια Sinnesänderung, wie immer im NT; ἄγει treibt, leitet, vom thatsächlichen sittlichen Antrieb. Aus der Frage lässt P den Leser selbst die Antwort herausnehmen und stellt nun 5 in einem assertorischen Satze nachdrücklich den der supponirten Meinung des Juden entgegengesetzten Erfolg einer solchen Verachtung der göttlichen Güte hin. Σκληρότης Härtigkeit, wie sonst σκληροκαρδία, welche den Menschen unempfänglich macht für die göttliche Führung (nach Naber, Blj, Mich wäre σκληρότητα aus σκληροτάτην verderbt). Κατά gemäss, in Folge. Θησαυρίζεις . . . ὀργήν im beabsichtigten Gegen-

satze zu dem vorhergehenden πλούτου τῆς χρηστότητος, du häufst dir auf wie einen reichen Vorrath. Ὀργήν eng verbunden mit ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς, Zorn der am Zorntage ausbricht (nicht: am Zorntag sich häuft Ws, aber auch nicht: für den Tag des Zorns). Der Artikel vor ὀργήν als term. techn. kann fehlen (also nicht: an einem Zorntage HFM, VKM). Δικαιοκρισία nur hier. (WSE streicht ὀργῆς καὶ ἀποκαλ. δικαιοκρ., bei MARCION folgte auf 5ᵃ sofort 16 ἐν ἡμέρα ὅτι κρινεῖ κτλ., 5ᵇ—15 fehlten. MICH tilgt 5ᵇ—8). 6 fast wörtlich aus Ps 62 (61) 13. Die Berufung auf die göttliche Vergeltung nach den Werken ist hier dem Juden gegenüber, der sich für straflos hält, vollkommen am Platze, findet sich aber auch sonst bei P, wo es sich nicht um die Begründung seiner religiösen Weltanschauung, sondern um die besondere Beurtheilung der thatsächlich gegebenen Verhältnisse des sittlichen Lebens handelt, die auch im Gebiete der Erlösungsreligion noch ihr Recht behält und auf die christl. wie auf die nichtchristl. Menschheit gleicherweise Anwendung findet. Vgl. Gal 6 7f I Kor 3 13—15 9 17 II Kor 5 10 9 6 und dazu die Stellen, in denen der Apostel zu guten Werken ermuntert Gal 6 9f II Kor 9 8 u. ö. Beachte übrigens, dass in diesem Zusammenhange wol von Werken, aber nicht wie bei der Bekämpfung der jüd. Gesetzgerechtigkeit (Gal 2 16f Rm 3 20 28) von Werken des Gesetzes die Rede ist. PFL erinnert daran, „dass die moralische Beurtheilung des Menschen einen relativen Maassstab anlegt, die religiöse aber einen absoluten“ (Paulinismus, ²86). 7 τοῖς μέν nicht für sich zu nehmen, auch nicht mit καθ᾽ ὑπομονήν (nach anderwärts allerdings vorkommendem Sprachgebrauch), sondern mit ζητοῦσιν zu verbinden. Κατά bezeichnet die Art und Weise des Suchens (nicht: die Norm MR, Ws). Ὑπομονή Ausdauer, erhält seine nähere Bestimmung durch den genet. ἔργου ἀγαθοῦ. Δόξαν . . . ἀφθαρσίαν nicht von ἀποδώσει abhängig (HFM), sodass ζητοῦσι nachschleppende Apposition zu τοῖς μέν wäre, sondern von ζητοῦσι (MAN will ζητοῦσι ζωὴν αἰώνιον streichen); δόξα das künftige Heil in seinem äusseren Glanze; τιμή Ehre bei Gott; ἀφθαρσία beweist, dass das Ziel des Strebens nicht auf Irdisches gerichtet ist; ζωὴν αἰώνιον von ἀποδώσει abhängig. Die ζωὴ αἰώνιος steht dem θάνατος 1 32 gegenüber und zeigt, dass unter letzterem der ewige Tod gemeint ist. 8 Die Construction ist geändert; zu ὀργὴ καὶ θυμός ergänze ἔσται (MICH will 7 δόξαν . . . ἀφθαρσίαν streichen, ζητοῦσιν mit τοῖς μέν verbinden und ὀργὴ καὶ θυμός zu 8 ziehen). Τοῖς ἐξ ἐριθείας bildet nach bekanntem Sprachgebrauche Einen Begriff, s. zu Gal 3 7. Ueber ἐριθεία s. zu Gal 5 20. Das Wort bezieht sich hier nicht gerade auf jüd., dem Apostel in den Weg tretenden Parteigeist (dies gegen den Zusammenhang), sondern auf das prahlerische Wesen der in ihrer vermeintlichen Gerechtigkeit sich über die Heiden erhebenden Juden. Ἀλήθεια wie 1 18. Trotz ihrer Prahlerei gehorchen sie dem von ihnen erkannten göttlichen Willen nicht. Ἀδικία s. zu 1 18. Die Ungerechtigkeit ist hier als eine objective Macht über den Menschen vorgestellt. Θυμός aufwallender Affect, Grimm. Im Folgenden wird die eben ausgeführte Vergeltung nach den Werken noch einmal nachdrücklich in umgekehrter Ordnung zusammengefasst. Jetzt tritt die Absicht der bisherigen Darlegung klar hervor: der Nachweis, dass die Juden ganz ebenso unter der göttlichen ὀργή stehen wie die Heiden (WSE und MAN streichen 9—11). 9 θλίψις (so zu accentuiren vgl. K. H. A. LIPSIUS grammat. Untersuch. 35) καὶ στενοχωρία sc. ἔσται. Unter θλίψις ist Drangsal von aussen, unter στενοχ. meist innere Beklommenheit zu verstehen vgl. II Kor 4 8; doch ist dieser Unterschied nicht immer festgehalten

vgl. Rm 8 35. Ἐπὶ πᾶσαν ψυχὴν ἀνθρώπου: die Seele wird als Sitz des Empfindungslebens genommen. Mit πρῶτον wird nicht auf die heilsgeschichtliche Prärogative des Juden hingewiesen (Ws), von der hier noch keine Rede ist, ebensowenig wird darauf Bezug genommen, dass bei den Juden Sünde und Tugend bewusster Gehorsam und Ungehorsam sind (Hst), denn dies ist bei den Heiden geradeso gut der Fall, sondern mit Nachdruck wird der Jude vorangestellt, weil er sich besser dünkt als der Heide. Absichtlich spricht der Apostel daher zuerst von der Bestrafung des Bösen und darnach erst von der Belohnung des Guten. Mit τε . . . καί werden die durch πρῶτον vor den Heiden hervorgehobenen Juden sofort wieder aufs Engste mit denselben zusammengefasst. **10** Δόξα und τιμή s. zu 7; εἰρήνη nicht Heil überhaupt (Ws), sondern der Gottesfriede im künftigen Gottesreich.

2 11—3 8. Nachweis, dass auch die Vorzüge, deren die Juden vor den Heiden sich rühmen, keinen Anspruch auf Errettung von dem göttlichen Zorngerichte geben. 2 11—24. Zurückweisung des auf den Gesetzesbesitz der Juden gegründeten Anspruchs. 11—13. [11] ***Denn bei Gott ist kein Ansehen der Person.*** [12] ***Denn soviele ohne Gesetz sündigten, werden auch ohne Gesetz zu Grunde gehen, und soviele mit Gesetz sündigten, werden durchs Gesetz gerichtet werden.*** [13] ***Denn nicht die Gesetzeshörer sind gerecht vor Gott, sondern die Gesetzesthäter werden gerechtfertigt werden.*** **11** Zunächst stellt der Apostel den allgemeinen Satz voran, der als Begründungssatz an das Vorhergehende angeschlossen, selbst wieder im Folgenden seine specielle Erläuterung findet. Προσωποληψία (Kol 3 25 Eph 6 9 Jak 2 1) von πρόσωπον λαμβάνειν, s. zu Gal 2 6. Eine parteiische Bevorzugung der Person würde stattfinden, wenn Gott die Juden, obwol sie keine sittlichen Vorzüge vor den Heiden haben, um ihres blossen Gesetzesbesitzes willen mit der ὀργή verschonen wollte. Nun folgt **12** die Anwendung des allgemeinen Satzes auf die Heiden und die Juden, denen gegenüber sich völlig die gleiche richterliche Gerechtigkeit Gottes bethätigt. Ἀνόμως ohne Gesetz, d. h. nicht: ohne überhaupt eine Gesetzesnorm zu besitzen (Hfm, Hst, Ws), was gegen den Zusammenhang wäre, sondern ohne das mosaische Gesetz zu besitzen. Die angebliche Regel, dass νόμος ohne Artikel eine Gesetzesnorm überhaupt, ὁ νόμος das mosaische Gesetz bezeichnen solle (Hfm, Hst, Ws), ist wie überall, so auch hier hinfällig, s. zu Gal 2 16. Auch abgesehen von dem mosaischen Gesetze gibt es „eine Gesetzesnorm“, d. h. eine Offenbarung der göttlichen Wahrheit und des göttlichen Willens (1 18—20 28 32 2 14—16) und damit eine sittliche Verantwortlichkeit und Straffälligkeit der Menschen. So viele Heiden also sündigten (ἥμαρτον, in Thatsünden verfielen, vgl. 5 12), so viele werden, wenn sie auch nicht nach dem mosaischen Gesetze gerichtet werden, gleichwol derselben Strafe anheimfallen, welche das Gesetz über seine Uebertreter verhängt, dem θάνατος oder der ἀπώλεια (ἀπολοῦνται), d. h. dem leiblichen Tode ohne Hoffnung auf Auferstehung, also dem definitiven Ausschluss von der σωτηρία im messianischen Reiche und dem fried- und freudlosen Verbleiben in der Scheol. Καί vor ἀπολοῦνται bezeichnet das richtige Verhältniss der Folge zum Grunde: dem ἁμαρτάνειν entspricht das ἀπόλλυσθαι. Ἐν νόμῳ im Bereiche, im Besitze des (mosaischen) Gesetzes. Nun wird das ausgesprochene Urtheil **13** näher begründet. Denn nicht auf den Gesetzesbesitz (dessen die Juden sich rühmen), sondern auf die Gesetzeserfüllung kommt es an; letztere

aber findet ebenso gut bei Heiden, wie bei Juden statt. Ἀκροαταί Hörer, welche das Gesetz sabbatlich in den Synagogen verlesen hören. Auch dies bezieht sich auf das mosaische Gesetz, trotz des in den besten Handschriften fehlenden Artikels vor νόμου. Δίκαιοι sc. εἰσίν sind gerecht, nämlich παρὰ θεῷ (der Artikel mit BD* zu streichen) vor Gottes Urtheil, wie sonst ἐνώπιον τοῦ θεοῦ Rm 3 20, d. h. werden von Gott für gerecht anerkannt und darum von dem Strafgericht losgesprochen. Von der Glaubensgerechtigkeit ist hier noch keine Rede. Zunächst soll das jüd. Bewusstsein genöthigt werden, den hier ausgesprochenen allgemeinen Satz von der Vergeltung nach dem sittlichen Verhalten der Menschen anzuerkennen. Δικαιωθήσονται werden, nämlich in jedem eintretenden Falle (futur.), für gerecht erklärt werden. Die ausdrückliche Beziehung auf das Endgericht folgt erst später (Eichhorn sah in 13 einen späteren Zusatz des P, Wse streicht 13, Mich tilgt 11 und 13, letzteres als Plagiat aus Jak 1 22, Man sieht 13—15 als Einschiebsel des Bearbeiters an.)

14—16. [14] ***Denn wenn die Heiden, die doch kein Gesetz haben, doch von Natur das was das Gesetz gebietet thun, so sind dieselben, obwol sie kein Gesetz haben, sich selbst Gesetz,*** [15] ***sie, die ja das Gesetzeswerk als ein in ihren Herzen geschriebenes erweisen, indem ihr Gewissen es bezeugt, und wechselsweise unter einander ihre Gedanken sie verklagen oder auch entschuldigen*** [16] ***an dem Tage, wo Gott richten wird das Verborgene der Menschen laut meinem Evangelium durch Christum Jesum.*** Die Verse begründen weder bloss die erste noch bloss die zweite Hälfte von 13: nicht Hörer, sondern Thäter des Gesetzes werden gerechtfertigt. Daher wird zunächst 14—16 von Heiden geredet, welche als Gesetzesthäter gerechtfertigt werden, darnach 17—24 von Juden, die als blosse Gesetzeshörer der ὀργή anheimfallen. Dieser Zusammenhang wird völlig verkannt, wenn man 14 und 15 oder gar 13—15 parenthesirt, und 16 unmittelbar an 13 (bzw. 12) anschliesst (Laurent betrachtet 14 und 15 als Randglosse). **14** ὅταν im Falle wenn, setzt die Möglichkeit voraus. Ἔθνη nicht = ἐθνικοί, einzelne heidnische Personen (Hfm, Mr), sondern bezeichnet generell die Gattung (9 30, vgl. 3 29 9 24 11 12 13 u. ö.); das Fehlen des Artikels erklärt sich hier aus dem Participialsatz (Rck). Τὰ μὴ . . . ἔχοντα nämlich nach der subjectiven Vorstellung des Juden, welcher daraus, dass dem Heiden das mosaische Gesetz nicht auferlegt ist, alsbald folgert, derselbe habe überhaupt kein Gesetz (Hst). Φύσει vermöge des natürlichen Gewissenstriebs im Unterschiede von einer positiven Gesetzesoffenbarung. Τὰ τοῦ νόμου das was das (mosaische) Gesetz fordert, seine sittlichen Vorschriften. Ποιῶσι mit ℵAB zu lesen statt des classischen ποιῇ. Νόμον μὴ ἔχοντες obwol (nicht: während Hfm, noch weniger: weil Ws) der Vorstellung nach kein Gesetz habend. Ἑαυτοῖς vermöge des ihrem ἔσω ἄνθρωπος eingeschriebenen Gewissensgesetzes, vgl. Cp 7. **15** οἵτινες quippe qui 1 25; ἐνδείκνυνται erweisen durch die That τὸ ἔργον τοῦ νόμου, die im gegebenen Falle vom Gesetze vorgeschriebene Handlung. Γραπτόν Prädicat: als geschrieben. Ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν, vgl. den ähnlichen Gegensatz II Kor 3 1—3. Συνμαρτυρούσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως: mit dem ἔργον, welches das Vorhandensein des ins Herz geschriebenen νόμος beweist, legt Mitzeugniss ab ihr sittliches Selbstbewusstsein und (näher) die Gedanken, welche u. s. w. Das Mitzeugniss der λογισμοί wird als ein Anklagen oder auch Entschuldigen bezeichnet. Dasselbe findet am Gerichtstage statt. Hierdurch erledigt sich die gewöhnliche Auslegung von dem inneren Streit guter und böser Gedanken in

einer und derselben Menschenseele, wogegen schon die Wortstellung des μεταξὺ ἀλλήλων, und die Erwägung entscheidet, dass bei solchem inneren Streit ein wirkliches Wissen um Gottes Gesetz eben nicht erwiesen wäre (Ws). Μεταξὺ gehört mit ἀλλήλων zusammen, heisst also nicht: nachher (Wzs), ἀλλήλων geht auf die Personen, nicht auf die Gedanken der Heiden. Man könnte also auslegen wollen: die Gedanken der Einen klagen oder entschuldigen wechselsweise die Handlungen der Anderen, sodass die sittlichen Urtheile der Heiden über einander am Gerichtstage die sittliche Verantwortlichkeit der Urtheilenden beweisen (Mr, Hst, Ws). Aber dagegen spricht, dass dann die λογισμοί keine Erläuterung des συνειδήσεως αὐτῶν wären, ferner der sonstige Gebrauch von λογισμοί (nicht Urtheile, sondern Gedanken, s. zu 1 21, vgl. II Kor 10 5), sowie das ἢ καὶ ἀπολογουμένων, weil ja nach jener Auslegung nur von sittlicher Verurtheilung der Anderen die Rede sein könnte; überdies müsste man dann entweder 14—15 parenthesiren oder das göttliche Endgericht auf Beurtheilung der Urtheile beziehen. Also: wechselsweise erklären ihre (der Heiden) Gedanken sie (die Heiden) der Verletzung des Gewissensgesetzes schuldig oder unschuldig: die guten Gedanken der Einen klagen die Anderen an, die bösen Gedanken der Letzteren sprechen die Ersteren von der Verletzung des Gewissensgesetzes frei. (Die Worte καὶ μεταξὺ ἀλλήλων . . . ἀπολογουμένων sind wie es scheint in der Assumptio Mosis 1 ed. Hgf ²116 10 benutzt; Mich streicht sie als Citat aus jener Stelle). Dies geschieht aber 16 am göttlichen Gerichtstage, an welchem die Gedanken der Heiden wechselsweise als Belastungszeugen der Einen, als Entlastungszeugen der Anderen auftreten (nicht an jedem Tag, wo das Evglm gepredigt wird, Hfm). Τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων die verborgenen Gedanken der Menschen (nicht ihre Urtheile über Andere, die nichts Verborgenes sind). Diese zieht Gott am Gerichtstage ans Licht: Verurtheilung oder aber Freisprechung erfolgt auf Grund göttlicher Vergleichung der beiderseitig vorhanden gewesenen Gesinnungen, welche die Kenntniss des göttlichen Willens bei allen Heiden bekunden (Wse und Blj streichen den ganzen Vers, Michaelis und Wassenbergh wollten ihn hinter 12, Hitzig hinter 29 verpflanzen). Κρίνεῖ so zu accentuiren (nicht: κρίνει Hst, Hfm, Ws). Κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου nicht: nach dem Maassstabe, sondern laut meines Evglms, wie dies der Inhalt meines Evglms ist. Dieses Evglm verkündet nicht bloss überhaupt, dass Gott richten wird (dies wäre selbstverständlich), sondern dass dieses sein Gericht durch den Messias Jesus vollzogen wird (Χριστοῦ Ἰησοῦ mit ℵ*B statt Ἰησοῦ Χρ. zu lesen).

2 17—24. [17] *Wenn du aber einen Juden dich nennst und verlässest dich auf das Gesetz und rühmest dich Gottes* [18] *und erkennst seinen Willen und weisst wohl zu unterscheiden, als einer der unterrichtet ist aus dem Gesetz,* [19] *und hegst die Zuversicht, ein Führer der Blinden, ein Licht derer, die in Finsterniss sind,* [20] *ein Erzieher der Unverständigen, ein Lehrer der Unmündigen zu sein, indem du die leibhaftige Gestalt der Erkenntniss und der Wahrheit besitzest im Gesetz —* [21] *du also, der du einen Anderen belehrst, du belehrest dich selbst nicht? Du, der du predigest nicht zu stehlen, du stiehlst?* [22] *Du, der du sagst, man solle nicht ehebrechen, du brichst die Ehe? Du, der du die Götzenbilder verabscheuest, du treibst Tempelraub?* [23] *Der du des Gesetzes dich rühmst, du verunehrst Gott durch die Uebertretung des Gesetzes!* [24] *„Denn der Name Gottes wird um euretwillen unter den Heiden gelästert“, wie geschrieben*

steht. Dem Heiden, der das Gesetz hält, obwol er kein geschriebenes Gesetz besitzt, wird nun der Jude gegenübergestellt, der sich des Gesetzesbesitzes rühmt und es doch nicht hält. Mit 17 beginnt eine Reihe von Vordersätzen, zu denen der Nachsatz nicht mit 21 beginnen kann (Mr, Ws), was grammatisch möglich wäre, aber gegen den Sinn ist, welcher im Nachsatz den Gedanken erfordert: bist du durch eben diese Vorzüge, deren du dich rühmst, nicht viel strafbarer als der Heide? Dieser Nachsatz fehlt aber, 21f nehmen den Vordersatz in anderer Form wieder auf, und nur dem Sinne nach bringt 23 den Gedanken zum Abschluss (Hfm). In lebendiger Rede wendet P sich jetzt an das jüd. Bewusstsein selbst, um dem Juden das völlig Unberechtigte seines Dünkels recht nachdrücklich zu Gemüthe zu führen. Ἰουδαῖος ἐπονομάζῃ den Judennamen als einen Ehrennamen in Anspruch nimmst. Ἐπαναπαύῃ bei LXX Uebersetzung von נִשְׁעַן עַל Mch 3 11, vgl. I Mak 8 12, du ruhst aus auf dem (mosaischen) Gesetz, gleich als ob schon der blosse Besitz desselben ein Verdienst wäre. Καυχᾶσαι (vulgärgriechisch für καυχᾷ) ἐν θεῷ du rühmst dich Gottes, nämlich als deines Bundesgottes. Zur Construction s. zu Gal 6 13. 18 τὸ θέλημα sc. Gottes, absolut gebraucht, wie ὁδός, θύρα, ὄνομα, als term. techn. Δοκιμάζεις τὰ διαφέροντα nicht probas utiliora (Vulg., darnach Mr, Vkm), dies wäre τὸ διαφέρον, sondern du prüfest das, was sich unterscheidet, den Unterschied zwischen dem was Gottes Wille ist und was nicht, vgl. 12 2 Phl 1 10. Κατηχούμενος ἐκ τοῦ νόμου aus dem Gesetze als Lehrquelle unterwiesen. 19 πέποιθας du hast die feste Zuversicht Gal 5 10; hier wie II Kor 10 7 mit dem Nebenbegriff, dass es sich thatsächlich anders verhalte. Die Verbindung mit dem acc. c. infin. drückt den Inhalt des πέποιθας aus; τε knüpft das πέποιθας eng an das Vorhergehende an, als etwas daraus sich Ergebendes (Ws). Ὁδηγὸν . . . τῶν τυφλῶν, vgl. das hier wol vorschwebende Herrnwort Mt 15 14. Unter den τυφλοί, den ἐν σκότει, den ἄφρονες und νήπιοι sind die Heiden gemeint. Die Rede ist ironisch: der Jude meint, der Heide müsse bei ihm in die Schule gehen, wenn er Gottes Willen erkennen wolle. Nicht von Proselytenmacherei (Mr, Ws), sondern von jüd. Selbstüberhebung ist die Rede. Φῶς und σκότος stehen im intellectuellen Sinne. 20 τὴν μόρφωσιν die leibhaftige Verkörperung. Der Ausdruck wieder ironisch. Τῆς γνώσεως καὶ τῆς ἀληθείας nicht = τῆς γνώσεως τῆς ἀληθείας, sondern ἀλήθεια hier im Sinne von Wahrheitsbesitz. Mit οὖν 21 wird der Vordersatz in etwas anderer Form wieder aufgenommen (Rck) s. zu 17. Die folgenden vier Sätze sind Fragesätze. Streng genommen sollte die Rede weitergehen: Wenn du also, der du Andere lehrst, dich selbst nicht lehrst — was nützt dir es dann, dass du dich des Gesetzbesitzes und deines Bundes mit Gott rühmst? Vielmehr bringst du (23) durch deine Gesetzesübertretung in den Augen der Heiden Unehre über Gott. Σεαυτὸν οὐ διδάσκεις sofern du ja thatsächlich so handelst, als wüsstest du es nicht, vgl. Mt 23 3. Ὁ κηρύσσων c. inf. im Sinne des Befehlens (ebenso ὁ λέγων). Die Beispiele des Stehlens und Ehebruchs sind aus dem Dekalog. Eine Beziehung auf specifisch heidnische Laster (Ws) liegt hier fern. 22 Ἱεροσυλεῖς ist schwerlich auf die Unterschlagung der Abgaben für den Tempel in Jerusalem (Hfm) zu beziehen, welche von den Juden gerade mit besonderer Pünktlichkeit entrichtet wurden, noch weniger sind die Worte symbolisch zu nehmen von der Entziehung der Gott gebührenden Ehre (Lth), sondern sie gehen auf die Beraubung der heidnischen Tempel, aus der sich der Jude trotz seiner Scheu vor Verunreinigung mit

Götzengreuel kein Gewissen machte (Ws). Bentley und Mangey wollten ἱεροθυτεῖς emendiren, Mich vermuthet τερατοσκοπεῖς oder βδελύσσεις. Mit ὃς ἐν νόμῳ καυχᾶσαι folgt nun das Urtheil des Apostels in assertorischer Rede (nicht parallel mit den vorhergehenden Fragesätzen, wogegen schon die veränderte Satzform spricht). Dein ganzer Unterschied von dem verachteten Heiden ist der, dass du nur Unehre über den Gott bringst, dessen du als deines Gottes dich rühmst, dass du also, statt besser zu sein, nur straffälliger als jene bist. Παράβασις wie immer von der Uebertretung eines positiven Gebots; ἐν νόμῳ und παραβ. τοῦ νόμου stehen sich nachdrucksvoll gegenüber. Das ausgesprochene Urtheil wird 24 durch das Schriftwort Jes 52 5 (nach LXX) bekräftigt. Der ursprüngliche Sinn des Spruchs, Jhvhs Name werde durch die Unterdrückung seines Bundesvolkes verhöhnt, wird dahin umgedeutet, dass Gottes Name um der Gesetzesübertretungen der Juden willen von den Heiden gelästert wird. Καθὼς γέγραπται gegen die sonstige Sitte absichtlich nachgestellt, um die Rede in überraschender Weise zum Abschlusse zu bringen: denn so steht geschrieben. P thut den Juden also mit seinem harten Urtheil kein Unrecht (Wse streicht 24, ebenso wol schon Marcion; Mich tilgt καθὼς γέγραπται als Randglosse).

2 25—29. Zurückweisung des vermeintlich auf die Beschneidung gegründeten Anspruchs des Juden auf Straflosigkeit. [25] ***Die Beschneidung ist ja freilich nützlich, wenn du das Gesetz thust; wenn du aber ein Gesetzesübertreter bist, so ist deine Beschneidung zur Vorhaut geworden.*** [26] ***Wenn also der Unbeschnittene die Rechtsforderungen des Gesetzes beobachtet, wird da nicht seine Vorhaut als Beschneidung gerechnet werden?*** [27] ***Und richten wird der von Natur Unbeschnittene, wenn er das Gesetz erfüllt, dich der du unter Buchstaben und Beschneidung ein Gesetzesübertreter bist.*** [28] ***Denn Jude ist nicht, der es öffentlich ist, und Beschneidung ist nicht die, welche es offenbar am Fleische ist,*** [29] ***sondern Jude ist, der es im Verborgenen ist, und Beschneidung ist Herzensbeschneidung, im Geiste, nicht dem Buchstaben nach; der Ruhm eines solchen stammt nicht von Menschen, sondern von Gott.*** Von dem Gesetzesbesitze des Juden geht P zu einem weiteren Vorzuge desselben über, der aber ebensowenig etwas hilft, wenn der Jude nicht lebt, wie er als Jude leben soll. Der neue Gedanke wird 25 durch μὲν γάρ eng an das Vorhergehende 23f (nicht an die ganze vorige Erörterung, Ws) angeknüpft: allerdings ist die Beschneidung das Zeichen des Bundes, welches der Bundesgott mit Israel aufgerichtet hat; aber sie nützt nur dann, wenn der Jude seiner Bundespflicht nachkommt. Die Bedeutung der Beschneidung als Zeichen und Unterpfand der dem Volke Israel gegebenen göttlichen Verheissungen und Segnungen erkennt auch P an: ihr Nutzen besteht ihm also darin, dass sie, unter Bedingung der Gesetzeserfüllung von Seiten des Juden, die Erfüllung der Verheissungen verbürgt. (Nach Man ist 25—29 aus älterer Quelle.) Ἡ περιτομή σου ἀκροβυστία γέγονεν, es ist also ebenso gut als wärest du gar nicht beschnitten. 26 Gilt aber der ganze Vorzug, den die Beschneidung gibt, nur unter der Bedingung der Gesetzeserfüllung, so gilt folgerichtig auch der umgekehrte Fall: hält ein unbeschnittener Heide das Gesetz, so ist es so gut als wäre er beschnitten. Ἡ ἀκροβυστία abstr. pro concr., der in der Vorhaut Befindliche. Τὰ δικαιώματα τοῦ νόμου s. zu 1 32. Αὐτοῦ geht grammatisch auf das erste ἡ ἀκροβυστία zurück, dem Sinne nach auf die Person des Unbeschnittenen. Λογι-

σθήσεται wird gerechnet werden, nämlich von Gott beim Endgericht, εἰς bezeichnet das bei dem göttlichen Endurtheil herauskommende Ergebniss, vgl. 4 3. Es folgt nun 27 keine zweite Frage, sondern ein assertorischer Satz, der das Ergebniss aus dem Vorhergehenden für den Juden zusammenfasst: statt dass also der Jude ein Recht hat, über den Heiden zu richten (2 1), wird er vielmehr von diesem gerichtet. Ἡ ἐκ φύσεως ἀκροβυστία (fehlt in G g, von Mich gestrichen) wieder abstr. pro concr., aber nicht: der physisch Unbeschnittene (Wzs), sondern der von Geburt Unbeschnittene (nicht etwa der Proselyt des Thores Phil, sondern einfach der Heide). Das Richten ist ebenso als ein thatsächliches („comparatione sua") gedacht wie das Anklagen und Entschuldigen 2 15. Τὸν νόμον τελοῦσα indem oder dadurch, dass sie das Gesetz erfüllt. Διὰ γράμματος καὶ περιτομῆς bezeichnet die Lebensumstände, unter denen (διά) der Jude gleichwol ein Gesetzesübertreter geworden ist: trotzdem dass du im Besitze des geschriebenen Gesetzes und der leiblichen Beschneidung bist. 28 wird das eben ausgesprochene Urtheil durch einen Satz von allgemeiner Giltigkeit begründet, der aber nun im Zusammenhange die Bedeutung erhält, dass es ganz und gar nicht darauf ankommt, ob jemand äusserlich ein Jude sei oder nicht, sondern lediglich darauf, ob er innerlich so beschaffen ist, wie ein Glied des Bundesvolkes beschaffen sein muss. Ὁ ἐν τῷ φανερῷ ist Subj., Ἰουδαῖος Prädicat, ἐν σαρκί (von Mich getilgt) ist appositionelle Bestimmung zu ἡ ἐν τῷ φανερῷ. Zu ὁ ἐν τῷ κρυπτῷ Ἰουδαῖος und zu περιτομὴ καρδίας 29 ergänze Ἰουδαῖός ἐστιν und περιτομή ἐστιν (Vkm, Ws). Ἐν πνεύματι ist Apposition zu καρδίας (nicht: Prädicat, Mr). Οὗ mascul. (nicht: neutr. Mr, Vkm, Wzs), geht dem Sinne nach auf Ἰουδαῖος zurück; aber περιτομή darum auch hier und 28 als abstr. pro concr. zu nehmen, ist überflüssig. Ὁ ἔπαινος das Lob, welches ihm zu Theil wird.

3 1—8. Zurückweisung des vermeintlich auf den Besitz der göttlichen Verheissungen gegründeten Anspruchs des Juden auf Straflosigkeit. [1] *Was ist also der Vorzug des Juden oder was ist der Nutzen der Beschneidung?* [2] *Gar viel, in jeder Beziehung. Vorerst, dass sie mit den Verheissungssprüchen Gottes betraut worden sind.* [3] *Denn wie? Wenn einige untreu geworden sind, kann denn ihre Untreue die Treue Gottes zu nichte machen?* [4] *Das sei ferne! Vielmehr: Gott soll wahrhaftig bleiben, jeder Mensch aber ein Lügner sein, wie geschrieben steht: „auf dass du gerechtfertigt werdest in deinen Worten und obsiegest, wenn du gerichtet wirst."* [5] *Wenn aber unsere Ungerechtigkeit Gottes Gerechtigkeit feststellt, was sollen wir sagen? Ist etwa Gott ungerecht, er der ja seinen Zorn heraufführt? (Ich rede nach Menschenweise.)* [6] *Das sei ferne! Denn wie wird Gott dann noch Weltenrichter sein? Wenn nämlich* (sagst du) *Gottes Wahrhaftigkeit durch meine Lüge sich reichlich erwiesen hat zu seiner Ehre, warum werde dann auch ich noch als ein Sünder gerichtet?* [8] *Und sollen wir dann nicht vielmehr — wie man uns lästert und wie einige als unsre Meinung behaupten — sollen wir nicht das Böse thun, damit das Gute* daraus *komme? Solche trifft von Rechtswegen das Gericht.* Scheint nach dem Bisherigen jeder Vorzug des Juden vor dem Heiden hinfällig zu sein, so macht P demgegenüber geltend, dass dieser Vorzug immerhin ein grosser sei. Aber auch der Hauptvorzug, dass Israel der Träger der göttlichen Verheissungen ist, kann den Juden nicht straflos machen. Bleibt auch Gott seinen Verheissungen getreu, ja muss sogar die menschliche Untreue

zur Verherrlichung der göttlichen Wahrhaftigkeit dienen, so hebt dies doch die Strafgerechtigkeit Gottes nicht auf. In diesen Sätzen liegt ein Problem, dessen Lösung der Apostel erst später (9—11) in Angriff nimmt (MARCION scheint 1—8 getilgt zu haben. MAN schreibt 1 und 7 dem Redactor zu.) Die Frage 1 Τί οὖν τὸ περισσὸν τοῦ Ἰουδαίου ist im Sinne des Juden, nicht im Sinne des Apostels (BAUR, MEHRING, LPS, Protestantenbibel) gestellt, die Antwort πολύ (sc. ἐστιν τὸ περισσόν) ist im Sinne des P, nicht als Einwendung des Gegners zu verstehen. Dem πρῶτον μέν entspricht (wie auch sonst, vgl. 1 8) kein ἔπειτα δέ, nicht weil P den Gegner nicht ausreden lässt (dagegen s. o.), auch nicht, weil er durch die folgende Erörterung von der weiteren Aufzählung abgelenkt wird (Ws), sondern weil er nach Aufzählung des Gesetzesbesitzes und der Beschneidung nunmehr auf den Vorzug zu sprechen kommt, der in seinen Augen der wichtigste ist. Τὰ λόγια τοῦ θεοῦ oracula dei, vgl. 9 4 αἱ ἐπαγγελίαι. Dieselben sind den Juden gleichsam wie ein göttliches Depositum anvertraut. Πιστεύεσθαι cum accus. wie Gal 2 7 I Kor 9 17 (WSE streicht τίς ἡ ὠφέλεια . . . πρῶτον μέν und schreibt ἢ ὅτι ἐπιστ.; MICH tilgt πολύ κατὰ πάντα τρόπον). Der hier genannte Vorzug ist aber um so grösser, da 3 die göttlichen Verheissungen auch durch Israels Sündigkeit nicht hinfällig werden. Τί γάρ begründet das eben ausgesprochene Urtheil des Apostels, vgl. Phl 1 18 (nicht etwa eine gegnerische Einwendung). Εἰ ἠπίστησάν τινες Vordersatz, zu welchem der Nachsatz in Fragform folgt. Ebenso gebildet sind 5 und 7. Wegen dieses Parallelismus dürfen die Worte nicht von dem Folgenden abgetrennt und als selbständiger Fragesatz genommen werden (LN, HFM), was überdies gegen die Bedeutung von τί γάρ und gegen den Gedanken wäre (es soll ja gerade gezeigt werden, dass es auf das ἀπιστεῖν der τινές nicht ankomme). Ἀπιστεῖν (ausser hier noch II Tim 2 13) bezieht sich weder auf die Untreue der Israeliten in der vorchristl. Zeit (DW, MEHRING, WS), noch auf ihren Unglauben an die messianischen Weissagungen (PHIL, HFM), sondern auf ihren Unglauben an das Evglm (FR, RCK, MR, VKM, HST). Μή in Fragesätzen fordert eine verneinende Antwort WIN 476. Τινές, einige: absichtlich ist nicht mehr gesagt, um das Folgende vorzubereiten: einige Menschen können durch ihre Untreue doch Gottes Treue nicht hinfällig machen (WSE, welcher ἠπίστ. auf Ἰουδαίου zurückbezieht, streicht τινές, MICH will πάντες corrigiren). Τὴν πίστιν τοῦ θεοῦ Gottes Verheissungtreue. 4 μὴ γένοιτο, s. zu Gal 2 17. Aus einer von P hervorgehobenen richtigen Thatsache wird im Sinne des Gegners eine falsche Consequenz gezogen, welche P feierlich zurückweist. Gott soll wahrhaftig bleiben (nämlich auch für unser Urtheil), auch wenn alle Menschen (πᾶς ἄνθρωπος weist steigernd zurück auf τινές) als Lügner, d. h. als solche, die ihrem Gelöbnisse gegen Gott untreu werden, erfunden werden sollten. Dieser Ausspruch wird durch das Schriftwort Ps 50 4 (51 6) nach LXX (abweichend vom Hebräischen) bestätigt. Dort spricht ein reuiger Sünder, welcher die Gerechtigkeit des göttlichen Gerichtes anerkennt. P sieht darin den Beweis, dass Gott auch dann sich als der Wahrhaftige erweist, wenn seine Führungen dem zunächst allerdings (durch das über die Juden verhängte Strafgericht) zu widersprechen scheinen. Κρίνεσθαι ist passiv wie 7. Trotz der Untreue der Juden, ja gerade mittelst derselben (s. u. 11 11—32) führt Gott seine Verheissungen aus. Hieraus kann sich aber 5 der neue gegnerische Einwand erheben, dass dann Gott gerechterweise die Juden für ihre Sünden nicht strafen dürfe (WSE streicht alles

von τί ἐροῦμεν an bis εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ 6). Ἡ ἀδικία ἡμῶν unsere, der Juden, Ungerechtigkeit, d. h. Bundesuntreue und Sünde. Unter der δικαιοσύνη θεοῦ ist hier nicht die Strafgerechtigkeit Gottes, noch weniger die Gerechtigkeit, welche Gott gibt, sondern, wie das ὅπως ἂν δικαιωθῇς 4 und der Zusammenhang mit 3f und 7 zeigt, synonym mit ἀλήθεια und πίστις das feste Beharren Gottes auf den einmal gegebenen Verheissungen und in der Durchführung seines Heilswillens zu verstehen. Συνίστησι als unzweifelhaft hinstellt 5 8 II Kor 6 4 7 11 Gal 2 18. Τί ἐροῦμεν; wie immer bei P in dem Sinne von: welche Einwendung lässt sich hiergegen erheben? Folgt nicht hieraus die absurde Consequenz etc.? vgl. 4 1 6 1 7 7 8 31 9 14 30. Μὴ ἄδικος ὁ θεός; die Frage erwartet eine verneinende Antwort. Ὁ ἐπιφέρων τὴν ὀργήν er, der ja den Zorn, d. h. die (zeitweilige) Verwerfung über Israel verhängt. Das Particip. mit dem Artikel gibt die Thatsache an, auf welche sich scheinbar das Urtheil, dass Gott ungerecht sei, stützen könnte. Κατὰ ἄνθρωπον λέγω parenthetisch eingefügt, um diese Rede nicht als eigene Meinung des Apostels, sondern als Meinung der Gegner zu bezeichnen („ich rede es Menschen nach“, Wzs). Ueber den Ausdruck s. Fr zur Stelle, vgl. I Kor 3 3 (wie ein fleischlich gesinnter Mensch), I Kor 15 32 (nach gewöhnlich menschlicher Beurtheilungsweise), I Kor 9 8 (auf bloss menschliche Autorität hin), Gal 3 15 (mit Bezugnahme auf menschliche Verhältnisse), vgl. auch Rm 6 19 (ἀνθρώπινον λέγω). Mich streicht κατὰ ἄνθρ. λέγω. Inwiefern des Menschen Ungerechtigkeit Gottes Gerechtigkeit feststellt, zeigt Rm 11 32; inwiefern dennoch Gott die Sünde straft, zeigt der Ausschluss des ungläubigen Israel vom Messiasreich, so lange es nicht in der Glaubensgerechtigkeit sein Heil sucht, Rm 11 7—12. — Die falsche Consequenz wird 6 wieder mit μὴ γένοιτο abgewiesen. Ἐπεί begründet das μὴ γένοιτο (öfters so in Rm I und II Kor). Denn wie wäre Gott sonst Weltenrichter? Wenn Gott den κόσμος, die ganze Welt richtet, so muss er, wenn er nicht ungerecht sein soll, auch die Sünde der Juden strafen (Hst, Hgf). Der Ton liegt nicht darauf, dass Gott nicht ungerecht strafen kann (was freilich durch die blosse Thatsache, dass Gott richtet, noch nicht erwiesen wird, Rck), sondern darauf, dass er als Weltenrichter die Sünde strafen muss. Mit εἰ γὰρ 7 kann nun unmöglich die Abweisung des gegnerischen Einwandes begründet werden (Ws), wogegen schon der Parallelismus des Satzbaues mit 3 und 5 spricht, sondern die Worte führen den zurückgewiesenen Einwand noch näher aus, enthalten also wie dieser etwas nur κατὰ ἄνθρωπον Gesagtes. Wenn nämlich (oder wol besser wenn aber, εἰ δέ ℵA Tdf) gerade unsere Ungerechtigkeit das Mittel ist, Gottes Wahrhaftigkeit in ihrer ganzen Grösse zu erweisen, folgt daraus nicht wirklich der Satz, der, wie P sagt, ihm verleumderischer Weise untergeschoben wird, dass man Uebles thun müsse, damit daraus Gutes hervorgehe? Die Zurückweisung erfolgt dann 8 kurz mit ὧν τὸ κρίμα ἔνδικον ἐστιν. Ἡ ἀλήθεια τοῦ θεοῦ die göttliche Wahrhaftigkeit, die sich in der Durchführung seiner λόγια (nämlich durch Offenbarung der Glaubensgerechtigkeit 1 17) zeigt. Ἐν τῷ ἐμῷ ψεύσματι in meiner, des Juden (nicht: des P, Ws), Bundesuntreue, bezeichnet das Object, an welchem die göttliche Wahrhaftigkeit sich reichlich erweist (gleichsam überfliesst), vgl. Phl 1 9 26. Τί ἔτι κρίνομαι; mit welchem Rechte werde ich dann noch als Sünder gerichtet? Κἀγώ, auch ich Jude, so gut wie der nach jüd. Meinung mit Recht gerichtete Heide (nicht: ich P, Ws). 8 καὶ μὴ . . . ὅτι ποιήσωμεν, der Ausdruck ist ungenau: ποιήσωμεν sollte streng genommen von

μή abhängig sein; statt dessen geht die Rede unvermerkt in des Apostels eigene Rede über, und ὅτι ποιήσωμεν wird von λέγοντες abhängig gemacht. Die Ergänzung von τί vor μή (Ws) würde hieran nichts ändern. Auf die lästerliche Behauptung der Gegner, jenes ποιήσωμεν τὰ κακὰ ἵνα ἔλθῃ τὰ ἀγαθά sei des P eigene Lehre, kommt der Apostel nochmals 6 1 zurück. Καί vor καθώς fehlt BK, kann aber nicht entbehrt werden (καὶ καθὼς φασίν . . . ἡμ. λέγειν ὅτι wird von Naber und Mich getilgt). Ὧν alle, welche so handeln (Ws), nicht: alle, welche so sprechen (Thol, Mehring, Hfm, Lps, Protestantenbibel). Ἔνδικον im Recht begründet, Hbr 2 2 (Wse streicht 8).

3 9—20. Die gleiche Straffälligkeit der Juden und Heiden wird auch durch die Schrift bezeugt; das Gesetz bestätigt also durch seine eigenen Aussprüche, dass aus Werken des Gesetzes keine Gerechtigkeit gewonnen werden kann. [9] *Wie nun? Haben wir etwas vorzuschützen? Ganz und gar nicht. Denn wir haben sowol gegen Juden als gegen Heiden vorher die Anklage erhoben, dass sie alle unter der Sünde sind.* [10] *Wie denn geschrieben steht: „Es ist Keiner gerecht, auch nicht Einer.* [11] *Es ist kein Einsichtiger da, es ist Keiner da, der nach Gott fragt.* [12] *Alle sind sie abgewichen, Alle zumal untüchtig geworden. Keiner ist da, der Gutthat thut, auch nicht ein Einziger.* [13] *Ein offenes Grab ist ihre Kehle, mit ihrer Zunge betrogen sie; Schlangengift ist unter ihren Lippen,* [14] *ihr Mund ist voll von Fluch und Bitterkeit;* [15] *schnell sind ihre Füsse zum Blutvergiessen;* [16] *Zerstörung und Jammer ist auf ihren Wegen;* [17] *und den Weg des Friedens kennen sie nicht.* [18] *Nicht ist Gottesfurcht vor ihren Augen."* [19] *Wir wissen aber, dass alles, was das Gesetz sagt, es denen sagt, die im Bereiche des Gesetzes sind: damit jeder Mund gestopft werde und alle Welt straffällig sei bei Gott,* [20] *darum weil aus Gesetzes Werken nicht gerechtfertigt werden wird vor ihm alles* was *Fleisch* ist. *Denn durchs Gesetz kommt Erkenntniss der Sünde.* 9 Τί οὖν sc. ἐστιν, fasst in Form einer dem jüd. Bewusstsein gestellten Frage das Ergebniss der ganzen bisherigen Erörterung zusammen, vgl. 6 15 11 7 I Kor 14 15 26 (also nicht mit προεχόμεθα zu verbinden). Προεχόμεθα (D*G προκατέχομεν περισσόν) nicht: haben wir einen Vorzug? (Phil, Ws, Lps, Protestantenbibel), was gegen den Sprachgebrauch und gegen des Apostels Meinung wäre, auch nicht: werden wir übertroffen von den Heiden (Hgf), sondern: haben wir (Juden, nicht: wir Christen überhaupt, Hfm), etwas vorzuwenden, nämlich was uns vor der ὀργή Gottes schützen könnte (Fr, Mr, Hst, Vkm). Οὐ πάντως nequaquam, nicht = πάντως οὐ, sondern entsprechend der adjectivischen Wendung πᾶς οὐ, also = οὐ προεχόμεθα πάντως (anders I Kor 16 12), vgl. Btm 334, Win 515f (Mr, Hfm, Vkm, Hst) nicht: nicht in jeder Hinsicht (Ws, Wzs), was hier einen schiefen Sinn gibt. D*GP pesch al streichen es; Mich streicht mit D* γάρ und verbindet οὐ πάντως mit προῃτιασ. Προῃτιασάμεθα (ᾐτιασ. D*G) nämlich 1 18—32 2 1—3 8; πάντας ist Subj. zum Infinitivsatz (nicht Apposition zu Ἰουδαίους τε καὶ Ἕλληνας); ὑφ᾽ ἁμαρτίαν gibt die Ursache an, warum Alle ὑπ᾽ ὀργήν sind. Mit 10 beginnt nun eine Zusammenstellung von Schriftstellen, welche die allgemeine Sündhaftigkeit Aller erweisen sollen, wobei P von der ursprünglichen Beziehung der angeführten Stellen absieht. Eine Disposition dieser Zusammenstellung aufzusuchen (Mr, Hfm) ist Künstelei. (Schulthess und Wse streichen 11—18, Man hält 10—18, Mich 13—18 für spätere Zuthat). Zunächst 10—12 = Ps 14 (13) 1—3 LXX. Die

Eingangsworte Ps 14 1 sind Ps 14 3 nachdrucksvoll wiederholt. P hat sie an zweiter Stelle übereinstimmend mit LXX gegeben, aber an erster Stelle geändert, indem er das Stichwort οὐκ ἔστι δίκαιος gleichsam als Ueberschrift dem Folgenden vorausschickt. 11 Im hebr. Originaltext heisst es: Jhvh schaut vom Himmel herab auf die Menschenkinder, um zu sehen, ob Jemand da sei, der so einsichtig wäre, nach Gott zu fragen. Auch bei LXX ist der Satz Fragesatz (εἰ ἐστὶ συνιῶν κτλ.). Vor συνιῶν fehlt in ABG, vor ἐκζητῶν in BG der Artikel. Derselbe ist aber wol festzuhalten, vgl. Btm 253f. Συνιῶν (nicht συνιών, Ln), für συνιείς. In der Vulgärgräcität werden die Verba in —μι gern durch Verba contracta desselben Stammes ersetzt. 12 οὐκ ἔστιν ἕως ἑνός Keiner ist da, auch den Einen (den Letzten) eingeschlossen: Hebraismus (אֵין גַּם־אֶחָד). 13 τάφος . . . ἐδολιοῦσαν Ps 5 10 LXX. Im Original sind auswärtige Feinde beschrieben, welche dem Frommen durch trügerische Worte gefährlich werden. Ueber die alexandrinische Form ἐδολιοῦσαν (wie ἤλθοσαν, ἐλάβοσαν) s. Btm 37, Mullach 16. ἰὸς . . . χείλη αὐτῶν Ps 140 (139) 4 LXX. Auch diese Stelle enthält eine Bitte um Errettung aus den Händen Ungerechter. 14 Ps 10 7 (9 28) frei nach LXX, abweichend vom Hbr.; statt ὧν τὸ στόμα αὐτῶν 13 will Mich lesen τὸ στόμα αὐτῶν mit Streichung des (durch Dittographie entstandenen) ὧν. 15 ὀξεῖς οἱ πόδες . . . (17) οὐκ ἔγνωσαν Jes 59 7f frei nach LXX. Die Worte sind Schilderung der zu des Propheten Zeit bei den Israeliten eingerissenen Sittenverderbniss. Ὀξεῖς = ταχινοί (LXX). 16 σύντριμμα καὶ ταλαιπωρία im Sinne des Apostels das geistliche Elend, welches die Juden auf ihrem Wege der Selbstgerechtigkeit trifft. 18 Ps 36 (35) 2 LXX. Mit 19 schliesst der Apostel die ganze bisherige Erörterung von 1 18 an ab. Ὅσα ὁ νόμος λέγει bezieht sich zunächst auf die vorher angeführten Stellen; ὁ νόμος also im weiteren Sinne von der at. Offenbarungsurkunde. Τοῖς ἐν νόμῳ λαλεῖ, d. h. den Juden. Weil die heilige Schrift dem Volke Israel gegeben ist, folgert P, dass auch alle vorher aus ihr angeführten Stellen sich auf die Juden beziehen müssen. Ὑπόδικος gut griechisch, im NT nur hier. 20 διότι κτλ. begründet die göttliche Absicht, dass die ganze Welt — also die Juden ausdrücklich eingeschlossen — dem göttlichen Strafgerichte unterworfen sein sollte. Ἐξ ἔργων νόμου . . . πᾶσα σάρξ s. zu Gal 2 16. Διὰ γὰρ νόμου κτλ. erklärt, warum das Gesetz keine Gerechtigkeit vermitteln kann. Νόμος ist das at. Gesetz (nicht: eine Gesetzesnorm überhaupt) s. zu Gal 2 16. Wie die 10—18 angeführten Schriftstellen zeigen, lehrt ja das Gesetz (die at. Urkunde) die allgemeine Sündhaftigkeit der Menschen erkennen. Der Gedanke, dass das Gesetz durch seine sittlichen Forderungen die im Fleische verborgene böse Lust zum Bewusstsein bringt (7 7—11), ist hier noch nicht ausgesprochen (Wse und Mich streichen διὰ γὰρ νόμου ἐπίγν. ἁμ.).

2. Zweiter Abschnitt: 3 21—5 11. Positive Darlegung der δικαιοσύνη θεοῦ als des neuen Heilswegs. 3 21—26. Begründung der δικαιοσύνη θεοῦ durch die in Christi Blut aufgerichtete, im Glauben angeeignete Sühne. [21] *Nun aber ist ohne Gesetz Gottes Gerechtigkeit offenbart worden, obwol bezeugt von Gesetz und Propheten:* [22] *nämlich Gottes Gerechtigkeit durch den Glauben an Jesum Christum, für Alle, die da glauben. Denn es ist kein Unterschied:* [23] *Denn Alle sündigten und ermangeln der Ehre von Gott,* [24] *indem sie gerechtfertigt werden umsonst, durch seine Gnade, durch die Erlösung im Messias Jesus:* [25] *welchen Gott aufgestellt hat als ein Sühn-*

opfer mittelst des Glaubens, in seinem Blute, zum Erweise seiner Gerechtigkeit, wegen des Uebersehens der früher geschehenen Sünden [26] vermöge der Langmuth Gottes, zum Erweise seiner Gerechtigkeit in der gegenwärtigen Zeit, auf dass er gerecht sei und zugleich der, welcher rechtfertigt den aus dem Glauben an Jesus. 21 νυνὶ δέ nun aber, im logisch-dialektischen Sinne (iam vero, nicht nunc autem Hst, Ws), wie häufig bei P 7 17 I Kor 13 13 15 20 (im classischen Griechisch steht so nur νῦν δέ, wie auch I Kor 5 11 7 14 12 18 20 14 6 zu lesen ist). Χωρὶς νόμου ohne jedes Zuthun des (mosaischen) Gesetzes, scharfer Gegensatz zu διὰ νόμου 20. Δικαιοσύνη θεοῦ s. zu 1 17. Μαρτυρουμένη gehört als nähere Bestimmung zu πεφανέρωται: ohne Gesetz und gleichwol von Gesetz und Propheten (d. h. dem ganzen AT) bezeugt. In diesem Sinne wird der νόμος gerade aufgerichtet durch die Glaubensgerechtigkeit (Mich und Man wollen μαρτυρουμένη . . . προφητῶν tilgen). 22 δέ ist explicativ, nicht gegensätzlich (Hfm, Ws). Zu εἰς πάντας fügt der text. rec. καὶ ἐπὶ πάντας, was mit ℵABC cop arm aeth zu streichen, nicht (Ws) zu vertheidigen ist. Οὐ γάρ ἐστι διαστολή begründet das πάντας. Weil in der Sünde kein Unterschied zwischen Juden und Heiden ist, 23 so macht auch die Gnade keinen Unterschied. Ἥμαρτον wie 2 12 5 12. Δόξης τ. θεοῦ der Ehre, die Gott (verdientermaassen) gibt (nicht = ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, noch weniger gen. appos., gottähnlicher Ehre, Hfm). 24 δικαιούμενοι δωρεάν als nähere Bestimmung zu ὑστεροῦνται hinzugefügt. Wie vorher die Allgemeinheit der Gnade durch die Allgemeinheit der Sünde, so wird jetzt umgekehrt der unterschiedslose Mangel an eigenem Verdienste dadurch begründet, dass Alle die Gerechtigkeit umsonst empfangen. Τῇ αὐτοῦ χάριτι bezeichnet die Quelle, διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ die geschichtliche Vermittelung der Rechtfertigung: ἀπολύτρωσις Loskaufung durch Zahlung eines Lösegeldes (λύτρον). Dieselbe geschieht ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, d. h. nicht in der Gemeinschaft Christi (so nur da, wo das subjectiv-religiöse Verhältniss der Gläubigen zu Christo in Betracht kommt), sondern durch Christum. Das Lösegeld ist nach 25 sein Blut, losgekauft aber werden wir nach dem Zusammenhange von der göttlichen ὀργή oder Strafverhaftung. Diese Loskaufung wird 25 näher beschrieben. Gott hat Christum öffentlich hingestellt (προέθετο nicht etwa: sibi proposuit) als ein ἱλαστήριον, ein Sühnopfer. An den Deckel der Bundeslade (כַּפֹּרֶת), der bei LXX mit ἱλαστήριον übersetzt ist (Lth, Thol, Phil, Delitzsch, Ritschl), ist nicht zu denken: Gott thront über der Kapporeth, was auf Christum nicht passt; Christus als mit dem Opferblute besprengte Kapporeth ist ein inconcinner und hässlicher Gedanke, überdies da der Begriff der ἀπολύτρωσις erläutert werden soll, so hätte P das Helle durch das Dunkle erklärt. Aber auch Sühnmittel ganz allgemein (Rck, Hfm, Ws) kann ἱλαστήριον nicht heissen (dies viel zu unbestimmt), sondern wie bei σωτήριον, χαριστήριον, καθάρσιον, καθαρτήριον ist θῦμα zu ergänzen (dW, Fr, Thol, Mr, Vkm, Hst u. A.).

Der Gedanke des Sühnopfers auch Hbr, I Pt 1 19 2 24 Eph 5 2. Gemeint ist damit auch in der at. Vorstellung kein Abstrafen des Opfers an Stelle des Sünders, noch weniger eine Befriedigung göttlicher Blutgier, sondern ein Zudecken des Sünders und seiner Schuld vor Gottes Augen durch das Opferblut, durch dessen Darbringung symbolisch die Anerkennung der Strafverhaftung seitens des Schuldigen ausgedrückt wird.

Διὰ πίστεως (ℵC*D*FG ohne Artikel) ist nähere Bestimmung zu ἱλαστήριον, der Tod Christi hat die Bedeutung eines Sühnopfers nur für die Gläubigen,

denen derselbe als ihr eigener Tod zugerechnet wird (διὰ π. fehlt in A, von MICH gestrichen). Ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι ist von προέθετο, nicht von ἱλαστήριον (HFM), noch weniger von πίστεως abhängig. Bemerke, dass hier nur die Opferqualität des Blutes Christi hervorgehoben wird, ohne dass auf die Todesart (den Kreuzestod) Bezug genommen wird. Der Gedanke ist also nicht derselbe wie Gal 3 13. Εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ: den Erweis der Gerechtigkeit Gottes findet P contextgemäss darin, dass Gott im Gegensatze zu der früher geübten πάρεσις (dem Uebersehen, Gehenlassen, nicht = ἄφεσις, Vergebung der Sünden) jetzt eine Sühne derselben aufgerichtet hat in Christi Blut. Es ist also dieselbe göttliche Eigenschaft wie 3 5, aber nach einer anderen Seite hin gemeint: Gott kann seinen Bundeszweck nur durchführen, wenn er die der Verwirklichung desselben gegenüberstehende Sünde entweder straft oder sühnt (WS). Also δικαιοσύνη allerdings nicht ohne Weiteres = Wahrhaftigkeit, noch weniger = Güte, auch nicht = Heiligkeit (FR, LPS, Rechtfertigungsl.) auch nicht = folgerechtes Verfahren (RITSCHL), aber auch nicht = Strafgerechtigkeit (HST): Gott will eben nicht strafen, sondern sühnen. **26** Ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ vermöge der göttlichen Langmuth, gehört eng mit διὰ τὴν πάρεσιν zusammen (DW, THOL, MR), nicht mit τῶν προγεγονότων ἁμ. (= während der Zeit der Langmuth HFM, WS, WZS). Πρὸς τὴν ἔνδειξιν nimmt das εἰς ἔνδειξιν wieder auf. Der Wechsel der Präposition ist absichtslos. FG 17 al. lassen τὴν ἔνδειξιν . . . ἀνοχῇ τ. θ. πρός aus, was nach MICH der ursprüngliche Text sein soll (WSE streicht 25 und lässt von 26 nur stehen πρὸς ἔνδειξιν τῆς δικ. αὐτ. ἐν τῷ νῦν καιρῷ. MAN streicht 25 und 26 ganz). Diese ἔνδειξις erweist sich, im Gegensatze zu dem früheren Verfahren Gottes, ἐν τῷ νῦν καιρῷ in der jetzt mit dem Opfertode Christi angebrochenen Zeit, sowol darin, dass er selbst gerecht ist (indem er eine Sühne für die Sünden aufrichtet), als auch darin, dass er den (an die sühnende Bedeutung des Todes Jesu) Gläubigen gerecht spricht. Also εἰς τὸ εἶναι αὐτόν Epexegese zu πρὸς τὴν ἔνδειξιν. Zu τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ vgl. Gal 3 7. Nach HAUSSLEITER wäre hier (und 25) Christi eigne πίστις gemeint (?). Καί vor δικαιοῦντα fehlt FG (von MICH getilgt).

3 27—30. Folgerung aus dem neuen Heilsprincipe der Glaubensgerechtigkeit: die endgiltige Zurückweisung jeden Anspruchs des Juden auf Bevorzugung vor dem Heiden. [27] *Wo bleibt also nun das Rühmen? Ausgeschlossen ist es. Durch was für ein Gesetz? Durch das der Werke? Nein, sondern durch das Gesetz des Glaubens.* [28] *Denn wir urtheilen, dass ein Mensch gerechtfertigt werde durch Glauben ohne Gesetzeswerke.* [29] *Oder ist Gott nur der Juden Gott? Ist er nicht auch der Heiden* Gott? *Jawohl auch der Heiden,* [30] *wenn anders Einer Gott ist, welcher rechtfertigen wird die Beschnittenen aus Glauben und die Unbeschnittenen durch den Glauben.* **27** Ποῦ οὖν ἡ καύχησις (nämlich der Juden): triumphirende Frage, auf welche P sofort selbst die Antwort gibt. Mit διὰ ποίου νόμου fasst P die alte und die neue Heilsordnung unter dem gemeinsamen Begriffe des νόμος zusammen, und redet von einem νόμος πίστεως im übertragenen, durch den Gegensatz zum mosaischen Gesetze veranlassten Sinne, vgl. 8 2 Gal 6 2. **28** (von WSE gestrichen). Λογιζόμεθα γάρ (אACD*FG) begründet nochmals das ausgesprochene Urtheil (οὖν BCD**KLP würde eine Schlussfolgerung einleiten). (MICH will die Partikel ganz streichen. Ebenso tilgt er 27 οὐχί und 28 πίστει und verbindet λογιζόμεθα mit ἀλλὰ διὰ νόμου πίστεως.) Δικαιοῦσθαι hat den Ton. Πίστει übersetzt LTH: „allein durch den Glauben“, was ihm römischerseits als Fälschung des

Schriftworts vorgerückt worden ist, aber den wirklichen Sinn des Apostels aufs Getreueste wiedergibt. **29** Ἤ oder wenn ein Jude nach allem Gesagten doch noch anders urtheilen wollte. Aus der Grundlehre des Judenthums, der Einheit Gottes, folgt nothwendig, dass Gott sich der Heiden nicht minder wie der Juden väterlich annimmt. Dass Gott als Judengott an die jüd. Norm des Gerechtwerdens gebunden werde (Hfm), will der Apostel ebensowenig sagen, als dass aus der Einheit Gottes die Einheit der Heilsnorm für beide Theile folge (Hst). Weil die δικαιοσύνη ἐξ ἔργων unmöglich ist, folgert P die Aufhebung des Unterschiedes von Juden und Heiden durch die beide Theile gleicherweise umfassende und aus Glauben rechtfertigende väterliche Gnade Gottes. **30** Εἴπερ (אABCD** statt ἐπείπερ) setzt das dem Leser Ausgemachte des Gedankens voraus I Kor 8 5 (negativ I Kor 15 15), wie sonst das einfache εἰ Rm 8 9 17. Εἷς ist Subject, ὁ θεός Prädicat. Δικαιώσει rechtfertigen wird, nämlich in jedem einzelnen Falle (futur. der Schlussfolge), nicht erst beim Endgericht (Fr). Der Wechsel der Präpositionen (ἐκ, διά) bezeichnet keine Verschiedenheit des Verhältnisses, sondern ist lediglich oratorisch (s. zu Gal 2 16).

3 31—4 25. Nachweis, dass diese für Juden und Heiden gleiche Gerechtigkeit aus dem Glauben auch mit dem Gesetze selbst, d. h. mit dem alttestamentlichen Schriftwort, übereinstimmt. 3 31—4 8. [31]*Setzen wir also das Gesetz ausser Kraft durch den Glauben? Das sei ferne! vielmehr richten wir das Gesetz auf.* [1]*Was also werden wir sagen, dass unser leiblicher Ahnherr Abraham gefunden habe?* [2]*Denn wenn Abraham aus Werken gerechtfertigt worden ist, so hat er Grund zum Rühmen. Aber nicht vor Gott!* [3]*Denn was sagt die Schrift? „Abraham aber glaubte Gott, und das ward ihm zur Gerechtigkeit gerechnet.“* [4]*Dem aber, welcher Werke treibt, wird der Lohn nicht nach Gnaden, sondern nach Schuldigkeit zugerechnet;* [5]*dem dagegen, welcher keine Werke treibt, wohl aber seinen Glauben setzt auf den, der den Unfrommen rechtfertigt, dem wird sein Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet.* [6]*Wie ja auch David die Seligpreisung des Mannes ausspricht, dem Gott Gerechtigkeit zurechnet ohne Werke:* [7]*„Selig sind die, deren Gesetzesverletzungen vergeben und deren Sünden zugedeckt sind.* [8]*Selig der Mann, dem der Herr seine Sünde nicht zurechnen wird.“* Nach der bisherigen Ausführung scheint es, als ob durch das Evglm von der Glaubensgerechtigkeit mit dem νόμος τῶν ἔργων (der Gesetzesreligion) auch der νόμος überhaupt, als Offenbarungsurkunde des göttlichen Willens, aufgehoben sei. Dies weist P als blasphemische Consequenz zurück, indem er zeigt, dass die Glaubensgerechtigkeit in der That schon von dem Gesetze und den Propheten (3 21) bezeugt sei. Gerade das Beispiel Abrahams, nach jüd. Meinung des Vorbildes der Gesetzesgerechtigkeit, muss dazu dienen, die Glaubensgerechtigkeit als gottgeordneten Heilsweg aus dem AT zu erweisen. Also ist auch νόμος hier das mosaische Gesetz, nicht eine objectiv giltige Gottesordnung überhaupt (Hfm, Hst, Ws); die Aufrichtung des Gesetzes aber besteht nicht darin, dass der Glaube die Kraft zur Gesetzeserfüllung gibt (Rck, Phil, Hfm, Lps, Rechtfertigungsl. 89), sondern darin, dass das Evglm von der Glaubensgerechtigkeit eine schon im AT bezeugte und vorgebildete Gottesordnung zur Durchführung bringt. **1** Im Sinne des jüd. Gegners hält P seiner Ausführung zunächst die Frage entgegen, wie es hiernach mit der Gerechtigkeit des Stammvaters Abraham werde, der ja anerkanntermaassen aus Werken gerechtfertigt

worden sei, also in der That den Ruhm gefunden habe, den P 3 27 für schlechterdings ausgeschlossen erklärt hat. Τί οὖν ἐροῦμεν leitet wie 3 5 eine gegnerische Einwendung ein. Nur ist hier τί mit εὑρηκέναι näher zu verbinden. Als Ausdruck der eigenen Meinung des Apostels (Mr, Ws) wären die Worte nicht bloss gegen den paul. Sprachgebrauch, sondern geradezu sinnlos. Κατὰ σάρκα gehört nicht mit εὑρηκέναι, sondern mit προπάτορα (Hfm, Vkm, Hst) zusammen. Der Gedanke eines εὑρίσκειν δικαιοσύνην κατὰ σάρκα (so auch Ws) war für P von vornherein unmöglich, für einen Juden oder Judenchristen aber, als missbilligende Bezeichnung der δικαιοσύνη ἐξ ἔργων, anstössig. Noch weniger kann zu εὑρηκέναι ergänzt werden ἡμᾶς (Hfm). Dieser Bezeichnung Abrahams als προπάτωρ κατὰ σάρκα steht 16 die Bezeichnung desselben als geistlicher Vater aller Gläubigen (Hfm, Vkm) gegenüber. (B 47* lassen εὑρηκέναι weg; ebenso Man.) Mit εἰ γὰρ ... ἔχει καύχημα wird 2 der Einwand (nicht die im Sinne des P selbst gestellte Frage, Ws) begründet, worauf P mit ἀλλ' οὐ πρὸς θεόν den Gegner kurz und bündig zurückschlägt. Vor Gott gilt dieser angebliche Ruhm nichts, folglich kann auch bei Abraham keineswegs, wie der Jude meint, von einer Rechtfertigung aus den Werken die Rede sein. Εἰ . . . ἐδικαιώθη kann nur heissen: Wenn Abraham . . . gerechtfertigt worden ist, nicht: gerechtfertigt worden wäre, wogegen schon die Satzform (es müsste im Nachsatz heissen ἂν εἶχεν καύχ.), aber auch die Unmöglichkeit spricht, dann das ἀλλ' οὐ πρὸς θεόν anders als durch ganz künstliche Ergänzungen (Fr, Baur, Hst), oder durch den widerspruchsvollen Gedanken einer wirklichen, aber vor Gott dennoch nicht geltenden Gerechtigkeit (Vkm, Ws) zu erklären. Es folgt nun 3 der Schriftbeweis, dass Abraham keinen Ruhm vor Gott hatte, also nicht aus Werken gerechtfertigt worden ist. Die Stelle ist Gen 15 6, auch Gal 3 6 angeführt. Im Original ist der Sinn, dass Gott dem Abraham den Glauben an eine zahlreiche Nachkommenschaft als Beweis seiner Tugend und Frömmigkeit anrechnet; P dagegen deutet das ἐλογίσθη im Sinne von gnadenweiser Zusprechung der Gerechtigkeit, also von göttlicher Lossprechung des Sünders von seiner Schuld. Das Subject zu ἐλογίσθη ist aus ἐπίστευσε herauszunehmen: der Glaube aber wird zur Gerechtigkeit gerechnet, nicht sofern er im Keime schon das ganze neue Leben enthielte, sondern weil er als unerschütterliches Vertrauen auf die göttliche Verheissung die persönliche Zueignung des Verheissenen ermöglicht. (Wse streicht 3 31 4 1, ferner die Worte in 2 3 ἔχει καύχημα . . . λέγει, und 4—9; Mich verwirft 1 und 2, 4—9 und verbindet 3 mit 10; Man, welcher hier wieder eine neue Quelle benutzt findet, schreibt 5—9ª dem Bearbeiter zu. Marcion scheint das ganze Kapitel getilgt zu haben.) Von dem Schriftwort wird 4 die Anwendung gemacht: dem ἐργαζόμενος, der eigene Werke und Leistungen aufzuweisen hat, wird der ihm gebührende Lohn eben nicht, wie dies bei Abraham der Fall war, κατὰ χάριν, sondern κατ' ὀφείλημα zugetheilt; dagegen wird umgekehrt 5 dem μὴ ἐργαζόμενος, dem, welcher (auch seiner subjectiven Ueberzeugung nach) keine Werke aufzuweisen hat, vielmehr ein πιστεύων wie Abraham ist, eben diese seine πίστις als Gerechtigkeit angerechnet; eben diese seine πίστις hat aber zum Object den Gott, welcher den ἀσεβής (den, welcher Gott nicht so, wie er es fordert, verehrt) gerecht spricht: folglich stellt auch Abraham durch sein πιστεύειν als ein ἀσεβής sich dar, welcher nicht ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη. Der letztere Gedanke, dass auch der Glaube, durch den Abraham gerechtfertigt wurde, sich ebenso wie nach dem

paul. Evglm auf den Gott bezieht, welcher dem Sünder die Schuld nicht anrechnet, wird nun 6—8 durch ein weiteres Schriftwort erläutert. David kommt 6 nicht als ein zweites Beispiel der Glaubensgerechtigkeit neben Abraham, sondern einfach als Urheber des im Folgenden angeführten (davidisch überschriebenen) Psalmwortes in Betracht. Der μακαρισμός bezieht sich im Psalm überhaupt auf die göttliche Sündenvergebung, im Sinne des P speciell auf die Zurechnung der Gerechtigkeit aus Glauben ohne Werke. Λογίζεται δικαιοσύνην hier anders als 5 (das Object der Zurechnung, nicht die subjective Bedingung derselben wird hervorgehoben). 7 Ps 32 (31) 1f. LXX. 8 οὐ μὴ λογίσηται nimmermehr zurechnen wird Win 471f. Κύριος wie immer bei LXX Gott.

4 9—12. [9] *Diese Seligpreisung nun, bezieht sie sich auf die Beschnittenen oder auch auf die Unbeschnittenen? Denn wir sagen ja: es wurde dem Abraham der Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet.* [10] *Wie wurde er* ihm *also zugerechnet? als er in der Beschneidung, oder* noch *in der Vorhaut war? Nicht* als er *in der Beschneidung, sondern* als er noch *in der Vorhaut* war. [11] *Und das Zeichen der Beschneidung empfing er als Siegel der Glaubensgerechtigkeit,* die er *in der Vorhaut* hatte, *auf dass er ein Vater aller sei, die in der Vorhaut glauben, auf dass ihnen zugerechnet werde die Gerechtigkeit,* [12] *und ein Vater der Beschnittenen, für die* nämlich, *die nicht bloss zu den Beschnittenen gehören, sondern die auch wandeln in den Spuren des Glaubens unseres Vaters Abraham,* den er noch *in der Vorhaut* hatte. Da es Abraham, der Ahnherr Israels war, dem sein Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet wurde, so könnte hieraus folgen, dass auch die Gerechtigkeit aus dem Glauben sich allein auf seine leiblichen Nachkommen, also auf die Juden bezieht. Aber aus dem Zeitpunkte, in welchem ihm diese Gerechtigkeit zugerechnet wurde, folgert P weiter, dass er zunächst der geistliche Vater der unbeschnittenen Gläubigen, und der Vater der Juden nur dann sei, wenn sie das Beispiel des Glaubens, das Abraham noch als Unbeschnittener gegeben hat, befolgen. 9 Λέγομεν γάρ unser Satz ist nämlich. Es folgt die Wiederholung des Citats aus Gen 15 6 in abgekürzter Form. Der Nachdruck liegt nicht auf ἐλογίσθη (Ws), auch nicht auf ἡ πίστις, wobei gerade die Hauptsache ergänzt werden muss: im Glauben ist der Unterschied von Juden und Heiden aufgehoben (so gewöhnlich), sondern auf τῷ Ἀβραάμ. Nur so schliesst sich die sonst ganz überflüssige Frage nach den näheren Umständen der Zurechnung 10 richtig an: Also nun, wenn man sich auf die Person des Vaters Abraham beruft, so frage ich weiter etc. Οὐκ ἐν περιτομῇ κτλ.: die Rechtfertigung Abrahams aus dem Glauben wird schon Gen 15, seine Beschneidung erst Gen 17 erzählt. 11 Hieraus folgt, dass die Beschneidung, weit entfernt einen Vorzug der Juden, auf den sie sich als Unterpfand ihrer Gerechtigkeit berufen könnten, zu begründen, vielmehr gerade das Unterpfand ist für die Glaubensgerechtigkeit der Unbeschnittenen. So schlägt P mit den Mitteln jüd. Dialektik dem Juden gerade die Hauptwaffe aus der Hand. Σημεῖον ist Object, σφραγῖδα appositionelle Bestimmung dazu, περιτομῆς bildet mit σημεῖον Einen Begriff. (Der Artikel vor σημεῖον kann fehlen wegen des den Begriff näher bestimmenden Genetivs, Win 118f, also nicht: ein Zeichen, Hfm, Ws.) Ein Unterpfand der Glaubensgerechtigkeit kann P in der Beschneidung erblicken, weil sie Bundeszeichen und insofern Symbol der göttlichen Gnade ist. Εἰς τὸ

εἶναι αὐτόν nach göttlicher Absicht. Δι' ἀκροβυστίας im Zustande des Unbeschnittenseins, vgl. 2 27 διὰ γράμματος καὶ περιτομῆς. Εἰς τὸ λογισθῆναι mit εἰς τὸ εἶναι parallel (nicht von πιστευόντων abhängig, Mr, Hfm). Weil Abraham der Vater der gläubigen Heiden im geistlichen Sinne ist, wird ihnen ebenfalls die Gerechtigkeit (τήν vor δικαιοσ. fehlt ℵ*C²D*) zugerechnet (Wse, Mich streichen εἰς τὸ λογισθῆναι . . . δικαιοσύνην). Vermöge der Nachfolge im Glauben, welche eine Aehnlichkeit der religiösen Gesinnung beurkundet, werden die gläubigen Heiden auch seine Erben. Damit sollen die Juden nicht ausgeschlossen sein; aber **12** Vater der Beschnittenen im geistlichen, hier allein in Betracht kommenden Sinne ist er nicht für die, welche bloss ἐκ περιτομῆς sind, d. h. welche ihre Abrahamssohnschaft eben nur von ihrer leiblichen Abstammung aus dem Volke der Beschnittenen herleiten können, sondern welche zugleich wandeln (das zweite τοῖς vor στοιχοῦσιν ist ungenau, und würde richtiger fehlen; von Blj und Mich gestrichen; nach W-H aus αὐτοῖς entstanden) in den Spuren (nicht: nach der Norm, Ws) des Glaubens, den Abraham schon als Unbeschnittener hatte (Wse und Mich streichen τοῦ πατρὸς ἡμ. 'Αβρ.).

4 13—16. [13] ***Denn nicht durchs Gesetz*** ist ***die Verheissung dem Abraham oder seinem Samen*** zu Theil geworden, ***dass er Erbe sei der Welt, sondern durch Glaubensgerechtigkeit.*** [14] ***Denn wenn die vom Gesetz Erben sind, dann ist*** seines Inhaltes ***entleert der Glaube und ausser Kraft gesetzt die Verheissung.*** [15] ***Denn das Gesetz bewirkt Zorn: wo aber kein Gesetz ist,*** da ist ***auch keine Uebertretung.*** [16] ***Darum*** erfolgt das Erbe ***aus Glauben, damit es gnadenweise*** verliehen werde, ***auf dass die Verheissung fest sei für den ganzen Samen, nicht bloss für den aus dem Gesetz, sondern auch für den aus dem Glauben Abrahams, welcher unser aller Vater ist.*** Die Erfüllung der dem Abraham gegebenen Verheissung kann auch gar nicht aus dem Gesetze, sondern nur aus dem Glauben kommen, da sie ja sonst (wenn sie aus Gesetzeswerken und nicht gnadenweise erfolgte) überhaupt hinfällig sein würde. **13** διὰ νόμου (sc. ἐστίν) durch das mosaische Gesetz (nicht: durch eine Gesetzesnorm, Hfm, Hst, Ws). Die Verheissung bezog sich nach ihrem geschichtlichen Sinne auf die Ererbung des Landes Kanaan (Gen 12 7 13 15 15 18 u. ö.), wurde aber von der jüd. Theologie auf die messianische Weltherrschaft gedeutet (so auch Mt 5 5, vgl. 19 28f), und die älteste Christengemeinde erwartete ihre Erfüllung bei der Wiederkunft Christi (vgl. auch I Kor 6 2 mit Rm 8 17). Ἤ nach οὐ = neque. Unter dem σπέρμα 'Αβραάμ ist hier nicht die leibliche Nachkommenschaft allein (Ws), sondern die Gesammtheit derer zu verstehen, welche im geistlichen Sinne nach 11 und 12 den Abraham zum Vater haben (s. 16). Τὸ κληρονόμον . . . κόσμου Apposition zu ἐπαγγελία. Abraham hatte diese Verheissung allerdings früher erhalten, als die Zurechnung der Gerechtigkeit aus dem Glauben (Gen 12 7 13 14f); aber jene wurde auch später wiederholt (Gen 15 18 17 8). **14** erweist die Unmöglichkeit des 13 Verneinten aus seiner unmöglichen Consequenz. Οἱ ἐκ νόμου die ihren Anspruch vom Gesetzesbesitz herleiten. Die Herleitung der κληρονομία aus dem Gesetze würde den Glauben an die Verheissung des Erbes seines Inhaltes berauben. Denn dann würde eben die (nur gnadenweise zu erlangende) Gerechtigkeit abhanden gekommen, folglich die ἐπαγγελία ihrer Wirksamkeit beraubt worden sein (Mich streicht κεκένωται ἡ πίστις καί). Dies wird nun ähnlich wie Gal 3 10—12 dadurch begründet, dass **15** das (mosaische) Gesetz Z o r n

bewirkt, d. h. alle Menschen als Gesetzesübertreter vor Gottes Gericht straffällig macht (3 9—20). Wo aber (οὗ δέ ℵABC, nicht οὗ γάρ) das Gesetz mit seinem den Sünder verurtheilenden Spruche nicht vorhanden ist, was eben bei der Glaubensgerechtigkeit zutrifft, da ist auch keine (οὐδέ auch nicht) Gesetzesübertretung vorhanden, welche Zorn anrichten und dadurch des Erbes verlustig machen könnte. (Wse streicht 14 und 15, Mich 15.) Eben darum **16** erfolgt die Verheissung aus Glauben (zu ἐκ πίστεως ergänze ἡ κληρονομία ἐστίν), damit sie gnadenweise erfolgen könne (nach göttlicher Absicht; zu ἵνα ergänze γένηται). Die Absicht der gnadenweisen Verleihung des Erbes aber ist wieder diese, dass die Verheissung fest werde (nicht bloss für die geistlichen Nachkommen Abrahams, als ob sie den Nachkommen ἐκ νόμου an sich fest wäre, Ws, sondern) παντὶ τῷ σπέρματι, für die gesammte leibliche und geistliche Nachkommenschaft. Μόνον und das folgende καί fehlt FG, von Mich gestrichen. Τῷ ἐκ τοῦ νόμου wie vorher οἱ ἐκ νόμου. Natürlich wird aber auch den leiblichen, vom Gesetze her ihren Anspruch ableitenden Nachkommen Abrahams die Verheissung nur dann fest, wenn sie ἐκ πίστεως, also in Wahrheit nicht ἐκ νόμου erfolgt. Ὅς ἐστι πατὴρ πάντων ἡμῶν nochmalige nachdrückliche Hervorhebung des schon 11f ausgesprochenen Satzes, um zu einem neuen Gedanken überzuleiten. (Wse streicht 16 εἰς τὸ εἶναι βεβ. . . . 17 τέθεικά σε; Mich tilgt 16 ἵνα κατὰ χάριν . . . ἐστι πατήρ . . . 17 τέθεικα σε sowie οὗ ἐπίστευσε.)

4 17—22. Nähere Bestimmung der Beschaffenheit des Glaubens, durch welchen Abraham zum Vater aller Gläubigen geworden ist. [17] *Wie denn geschrieben steht: „Zum Vater vieler Völker habe ich dich gemacht“, im Angesichte des Gottes, dem er glaubte, welcher lebendig macht die Todten und ins Dasein ruft das was nicht ist.* [18] *Welcher* (Abraham) *wider Hoffnung* gleichwol *auf Hoffnung hin glaubte, dass er werden sollte ein Vater vieler Völker nach dem Worte: „So wird dein Same sein“,* [19] *und ohne schwach zu werden im Glauben das Abgestorbensein seines Leibes wahrnahm — da er etwa hundertjährig war —, und die Abgestorbenheit des Mutterleibes der Sara,* [20] *vielmehr an der Verheissung Gottes nicht im Unglauben zweifelte, sondern stark ward im Glauben, indem er Gott die Ehre gab* [21] *und vollüberzeugt war, dass er, was er verheissen hat, auch im Stande ist zu vollbringen.* [22] *Darum wurde es ihm auch zur Gerechtigkeit gerechnet.* **17** In der Thatsache, dass Abraham unser aller Vater ist (16) sieht P die Erfüllung einer dem Abraham gewordenen Weissagung. Die Stelle ist Gen 17 5 LXX und bezieht sich im Original auf die vielen Volksstämme, die von Abraham ihren Ursprung ableiten, nach der Deutung des P auf die zum christl. Heile berufenen Heidenvölker überhaupt. Die Erfüllung der Weissagung ist um des Glaubens des Abraham willen eingetreten; an dem Gegenstande dieser Weissagung selbst aber wird die Beschaffenheit seines Glaubens näher bestimmt. Κατέναντι οὗ ἐπίστευσεν θεοῦ κτλ. ist eine von P selbst nach rabbinischem Brauche der angeführten Schriftstelle unmittelbar beigefügte Erläuterung (ein Midrasch): nämlich eingesetzt worden ist er zum Vater vieler Völker vor dem Gott, d. h. nach dem Urtheile des Gottes etc. (Rck, Fr, Phil). Die Auffassung der Worte καθὼς . . . τέθεικά σε als Parenthese, sodass κατέναντι οὗ von πατὴρ πάντων ἡμῶν abhängig wäre, scheitert daran, dass die angebliche Parenthese ein wichtiges Moment im Gedankengang ist. Die Attraction ist mit κατέναντι θεοῦ ᾧ ἐπίστευσε aufzulösen. Der Glaube

Abrahams bezieht sich nun aber seinem Inhalte nach auf den Gott, welcher die Todten lebendig macht und das, was nach menschlicher Betrachtung nicht ist, ruft (d. h. ihm gebietet; schwerlich: nennt, Ws) als wäre es schon da, d. h. das Nichtseiende als seiend behandelt, weil es auf seinen Machtruf ins Dasein tritt (ὡς ὄντα also nicht einfach = εἰς τὸ εἶναι). Die Ausdrücke sind so gewählt, um die Uebereinstimmung des Abrahamsglaubens mit dem christl. Glauben hervortreten zu lassen. Der Gott, der die Todten erweckt, hat ebensowol die erstorbenen Leiber des Abraham und der Sara neubelebt (19), als auch Jesum Christum von den Todten erweckt; der Gott, der das Nichtseiende ins Dasein ruft, hat ebensowol dem erbenlosen Abraham eine zahlreiche Nachkommenschaft ins Dasein gerufen, als auch aus den Heiden (dem Nicht-Volk, 9 25) sich ein zahlreiches Volk erweckt. Es ist hier also der Abrahamsglaube von einer anderen Seite betrachtet als 5. Der Glaube Abrahams bildet aber den christl. Glauben auch insofern typisch vor, als er 18 ein Glaube παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι ist, welcher auch da noch das Vertrauen in die göttliche Allmacht und Wahrhaftigkeit festhält, wo nach menschlichem Urtheile die Erfüllung der Verheissung unmöglich scheint. Εἰς τὸ γενέσθαι wol als Object des πιστεύειν zu fassen, wie sonst (Rm 10 14 Phl 1 29) πιστεύειν εἴς τινα, nicht final, was dann wol nur von des Abraham eigener Absicht stehen könnte (Wse streicht εἰς τὸ γενέσθαι . . . ἐθνῶν, Mich ausser dem ὅς noch εἰς τὸ γενέσθαι . . . κατὰ τό). Οὕτως ἔσται τὸ σπέρμα σου nämlich so zahlreich wie die Sterne am Himmel, auf welche Gott den Abraham hinweist. Die Stelle ist Gen 15 5. 19 μὴ ἀσθενήσας . . . κατενόησε. Der Anblick der erstorbenen Leiber schien ja gerade seinen Glauben wankend machen zu müssen. Die Einschiebung von οὐ vor κατεν. (DFGKL) wie ἤδη vor νενεκρωμένον (fehlt BFG) ist Glossem. Allerdings erzählt Gen 17 17 wirklich, dass Abraham zeitweilig gezweifelt habe. Νενεκρωμένον ist Prädicat zu τὸ σῶμα: als einen erstorbenen (also zeugungsunfähigen). Ἑκατονταέτης so, nicht ἑκατονταετής ist zu accentuiren, vgl. Tdf zu Act 7 23 13 18. Zur Sache vgl. Gen 17 1 17 21 5 (Wse und Mich streichen ἑκατοντ. π. ὑπάρχ.). 20 εἰς δὲ τὴν ἐπαγγελίαν ist von οὐ διεκρίθη abhängig zu machen, gleich als ob geschrieben wäre: εἰς τὴν ἐπαγγελίαν ἐπίστευσε, μηδὲν διακρινόμενος (Rck), nicht: im Hinblick auf die Verheissung (Mr, Ws), sodass es zu beiden Satztheilen gehörte. Διακρίνεσθαι zweifeln wie 14 23 Mt 21 21 Mc 11 23 Act 10 20 Jak 1 6 2 4; τῇ ἀπιστίᾳ bezeichnet den subjectiven Zustand, in welchem er zum Zweifel hätte geführt werden können. Etwas anders ἐνεδυναμώθη τῇ πίστει er ward stark am Glauben. Das Zeitwort ἐνδυναμοῦσθαι gehört der biblischen Gräcität an. Die Redensart δόξαν διδόναι entspricht dem hebr. נָתַן כָּבוֹד. Der nähere Sinn bestimmt sich durch den Zusammenhang: hier durch Vertrauen auf die göttliche Verheissung. Dieses Vertrauen wird 21 noch näher bestimmt. Πληροφορηθείς vollüberzeugt wie 14 5 I Th 1 5 Kol 4 12 u. ö. Καί vor πληροφ. ist festzuhalten. 22 weist abschliessend auf den Ausgangspunkt der ganzen Darlegung zurück.

4 23—25. Die Zurechnung der Glaubensgerechtigkeit an Abraham ist vorbildlich für die Gerechtigkeit aus dem Glauben an den in den Tod gegebenen und auferweckten Christus. [23]*Es ist aber nicht um seinetwillen allein geschrieben, dass es* (sein Glauben) *ihm zugerechnet wurde,* [24]*sondern auch um unsertwillen, denen es zugerechnet werden soll, denen nämlich, welche ihren Glauben setzen auf den, der unsern Herrn Jesum von den Todten erweckt*

hat, [25] *welcher dahingegeben wurde um unserer Sünden willen und auferweckt wurde um unserer Rechtfertigung willen.* **23** Die dem Abraham zugerechnete Glaubensgerechtigkeit enthält nun den 3 31 in Aussicht gestellten Schriftbeweis für die Glaubensgerechtigkeit, welche das Evglm verkündigt. Denn was von Abraham geschrieben steht, ist nicht um seinetwillen allein geschrieben, bezieht sich also nicht bloss auf seine Person, sondern es hat **24** typische Bedeutung für uns, indem an Abraham voraus dargestellt wird, was nachmals an uns, den Messiasgläubigen (nicht bloss den jetzt Lebenden, Ws) verwirklicht werden sollte. Uns soll es (das πιστεύειν) zugerechnet werden (zur Gerechtigkeit), denen nämlich, welche glauben (τοῖς πιστεύουσιν erläuternde Apposition, quippe qui). Ἐπὶ τὸν ἐγείραντα κτλ. bezeichnet den Grund, auf welchem die πίστις ruht. Dieser Grund ist Gott; Inhalt des Glaubens ist Christi Auferweckung. Der Glaube gründet sich also auch hier auf den Gott, welcher die Todten erweckt (17). Τὸν κύριον ἡμῶν eben als Auferstandener ist Christus unser κύριος (Mich streicht Alles von οἷς μέλλει λογίζεσθαι an bis zum Schlusse von 25, Man weist 23—25 dem Bearbeiter zu). **25** welcher um unserer Sünden willen, d. h. zur Sühnung unserer Sünden (3 25) in den Tod gegeben, und auferweckt worden ist διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν, um der uns durch den Glauben an seinen Tod zu Theil gewordenen Rechtfertigung willen, d. h. um uns, die von Gott Gerechtfertigten, der Errettung von der ὀργή und der ζωὴ αἰώνιος theilhaftig zu machen. Diese Auslegung fordert der Parallelismus mit διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν und der Zusammenhang mit der folgenden Ausführung 5 1—11 (also nicht: um unsere Rechtfertigung zu bewirken, was nach fester paul. Lehre nicht durch die Auferstehung, sondern durch den Tod Christi geschieht).

5 1—11. Folge der Gottesgerechtigkeit ist der Friede mit Gott, die Errettung vom Zorn und die Hoffnung auf das ewige Leben. [1] *Da wir nun aus Glauben gerechtfertigt worden sind, so haben wir Frieden mit Gott durch unsern Herrn Jesum Christum,* [2] *durch den wir auch [im Glauben] den Zugang haben zu derjenigen Gnade, in welcher wir stehen und uns rühmen auf Grund der Hoffnung der Herrlichkeit Gottes.* [3] *Nicht allein aber* dies: *sondern wir rühmen uns auch der Drangsale, da wir wissen, dass die Drangsal Geduld bewirkt,* [4] *die Geduld aber Bewährung, die Bewährung aber Hoffnung,* [5] *die Hoffnung aber beschämt nicht: denn die Liebe Gottes ist ausgegossen in unseren Herzen durch den heiligen Geist, der uns verliehen ist.* [6] *Denn Christus ist, da wir noch Schwache waren, zur bestimmten Zeit für Unfromme gestorben.* [7] *Denn kaum wird Jemand für einen Gerechten sterben: nämlich für das Gute entschliesst sich vielleicht noch Jemand zu sterben.* [8] *Es stellt aber Gott seine eigene Liebe gegen uns fest, indem für uns, da wir noch Sünder waren, Christus gestorben ist.* [9] *Um so viel mehr werden wir also, da wir gerechtfertigt sind in seinem Blute, gerettet werden durch ihn vom Zorn.* [10] *Denn wenn wir, da wir Feinde waren, versöhnt worden sind mit Gott durch den Tod seines Sohnes, so werden wir um so viel mehr, da wir versöhnt sind, gerettet werden durch sein Leben.* [11] *Nicht allein aber* dies, *sondern da wir uns auch* (Gottes) *rühmen* dürfen *durch unsern Herrn Jesum Christum, durch den wir jetzt die Versöhnung empfangen haben.* **1** Die unmittelbare Folge der Lossprechung von der Schuld (der δικαίωσις) ist die εἰρήνη πρὸς τὸν θεόν, dasselbe was weiter unten als καταλλαγή, als Versöhnung mit Gott bezeichnet wird. Beides ist unmittelbar

durch den Tod Christi vermittelt (9 10). Die LA ἔχωμεν (א*B*ACDKL, fast alle Uebersetzungen) statt ἔχομεν (א^a^A**FG) ist trotz ihrer guten Bezeugung nicht mit Hfm, Vkm, Wzs aufrechtzuhalten. Die εἰρήνη ist immer ein objectives Verhältniss zu Gott, in welches die Gläubigen durch den Tod Christi versetzt sind, und kann unmöglich Gegenstand einer Ermahnung sein, was überdies ganz gegen den Zusammenhang wäre (Mich tilgt 1 und 2 εἰρήνην ἔχομεν . . . ἑστήκαμεν καί, ferner 3^b^—5^a^ ὅτι ἡ θλίψις . . . καταισχύνει, Man schreibt 1^b^ [διὰ τ. κυρ. ἡμ. Ἰ. Χρ.] und 2 dem Bearbeiter zu). 2 Δι᾽ οὗ καὶ . . . ἐσχήκαμεν führt ein Neues ein. Die Gnade, zu welcher wir den Zugang (τὴν προσαγωγήν eigentlich die Hinzuführung) erhalten haben und in welcher wir jetzt stehen (ἑστήκαμεν), kann nicht wieder die Rechtfertigungsgnade sein (Phil, Hfm, Ws), sondern wird sofort durch das Folgende näher erläutert. Καὶ καυχώμεθα ist noch abhängig von ἐν ᾗ (nicht Fortsetzung des Hauptsatzes [Ws], was übrigens den Sinn nicht ändern würde); der Grund des Rühmens (καυχώμεθα ἐπί) aber ist die ἐλπὶς τῆς δόξης τοῦ θεοῦ, die Hoffnung auf Theilnahme an der göttlichen Herrlichkeit (dem Verklärungsglanze) im künftigen Gottesreiche. Dies ist also die weitere Gnade, welche wir erhalten haben und in der wir jetzt stehen. (Wse streicht εἰς τὴν χάριν... ἑστήκαμεν). Ἐσχήκαμεν kann nicht aoristisch stehen (habuimus, nämlich da wir Christen wurden; so auch nicht II Kor 2 12), sondern ist strenges Perfectum, welches die in der Gegenwart vollendete Handlung bezeichnet. An den ungehinderten Verkehr der gläubigen Seele mit Gott ist hier nicht zu denken. Τῇ πίστει nach ἐσχήκαμεν ist mit BDFG it zu streichen (es ist ein missverständliches Glossem). Die gerechtfertigten Gläubigen haben allerdings Grund, sich zu rühmen oder ihres Vorzugs vor allen anderen Menschen sich zu freuen, freilich nicht um ihres eigenen Verdienstes willen, sondern um der Gnade willen, die ihnen widerfahren ist (deutlicher Rückblick auf 3 27). 3 Οὐ μόνον δέ sc. καυχώμεθα ἐπ᾽ ἐλπίδι κτλ. Der Gläubige rühmt sich nicht bloss der Hoffnung auf die künftige δόξα, sondern auch des scheinbaren Gegentheils derselben, seiner äusserlich bedrängten und leidensvollen Lage in der gegenwärtigen Weltzeit, weil in solcher Trübsal der Glaube, auf dem jene Hoffnung beruht, als ein ächter sich bewährt. Statt καυχώμεθα lesen BC καυχώμενοι, wol Conformation mit 11. Die Rede geht aus der Relativconstruction in einen Hauptsatz über (Wse streicht ἡ θλίψις . . . οὐ καταισχύνει 5). 4 Δοκιμή nicht Prüfung, sondern Bewährung II Kor 2 9 9 13 Phl 2 22. Ἐλπίδα nicht Steigerung der Hoffnung, welche schon vor der Trübsal vorhanden war (Lps, Rechtfertigungsl. 207f, Mr, Ws), sondern: aus der Prüfung geht die Hoffnung siegreich hervor. 5 Ἡ δὲ ἐλπίς die (nicht: diese) Hoffnung. Οὐ καταισχύνει beschämt den Hoffenden nicht, d. h. sie geht in Erfüllung. Ὅτι ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ κτλ.: in das Herz des Gläubigen ist nämlich der Geist Gottes ausgegossen, und dieser Geist verbürgt ihnen die göttliche Liebe, welche ihnen, ebenso wie sie ihnen schon die Gerechtigkeit geschenkt hat, nun auch weiter das Erbe des ewigen Lebens schenken wird, vgl. 9. Sofern dieser in ihr Herz ausgegossene heilige Geist den Gläubigen die Liebe Gottes verbürgt, heisst es von dieser Liebe selbst, sie sei ausgegossen in ihr Herz: jener Geist ist ja der in ihnen gegenwärtig waltende göttliche Liebesgeist selbst (von einer thatsächlich in uns gewirkten Liebe zu Gott ist keine Rede). Die Geistesmittheilung, welche den Gläubigen schon jetzt die künftige ζωή verbürgt, ist also nächst der Rechtfertigung die zweite ihnen schon jetzt verliehene Gnadengabe. 6 Diese Liebe hat

ja Gott schon durch die Dahingabe seines Sohnes in den Tod bewährt; um so mehr dürfen wir also (9f) hoffen, dass sie uns auch die Theilnahme an dem verklärten Leben des auferstandenen Christus schenken werde. Die bezeugteste LA ἔτι γὰρ Χριστὸς ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν ἔτι (ℵACD) erklärt sich am Einfachsten durch Wiederholung des ἔτι in demselben Sinne; der Apostel wollte eigentlich schreiben ἔτι γὰρ ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν (so die Meisten, auch Win 515, Btm 333); εἴγε γάρ B fu, bevorzugt von Vkm, Ws, Wzs, würde den Satz eng an den vorigen anschliessen: wenn anders nämlich. Aber γάρ nach εἴγε bleibt bedenklich. Ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν bezeichnet die Zeit der Herrschaft des Fleisches. Darum darf aber κατὰ καιρόν noch nicht gedeutet werden: gemäss der damaligen Zeitverhältnisse (Hfm, Ws, Wzs); dies gegen den Sprachgebrauch (es müsste heissen: κατ' ἐκεῖνον τὸν καιρόν), sondern tempore statuto (vgl. Joh 5 4 und πρὸ καιροῦ Mt 8 29 I Kor 4 5), nämlich zu der von der göttlichen Liebe bestimmten Zeit (Wse und Mich streichen den Vers; Man will εἰ γάρ schreiben und Χριστός streichen). Es folgt 7 eine beiläufige Begründung des Gedankens, dass Christus für Sünder gestorben sei: sonst hätte ja sein Tod gar keinen Zweck gehabt. Denn für einen Gerechten stirbt doch wol Niemand; ein solcher wäre ja der Errettung von der göttlichen ὀργή an sich schon sicher, bedürfte also nicht erst des Opfertodes eines Andern. Nämlich für das Gute (ὑπὲρ τοῦ ἀγαθοῦ neutr., um des Heilsamen willen, nicht masc., in welchem Falle man den ἀγαθός entweder mit dem δίκαιος identificiren, oder einen willkürlichen Unterschied machen müsste, überdies den Artikel nicht erklären könnte), also um Andern die ζωὴ αἰώνιος zu verschaffen, lohnt sich das Sterben wol der Mühe. Die Worte wollen also nicht einen Unterschied machen zwischen dem, was Christus that und was sonst Menschen thun (so die Meisten), zumal der angenommene Gegensatz: „kaum für einen δίκαιος, geschweige für ἀσεβεῖς“, mit dem unmittelbar Folgenden nicht zusammenstimmt. Τάχα vielleicht, καὶ τολμᾷ hat er auch den Muth. Ueber ἀγαθόν im Sinne des geistlich Guten s. zu Gal 6 6. Immerhin bleibt auch bei der gegebenen Deutung das Bedenken, dass die Verallgemeinerung des Motivs für den Opfertod Christi — Anderen Heil zu verschaffen — auffällig ist. Der Vers unterbricht den Zusammenhang von 6 und 8 und ist vielleicht altes Glossem. Derselbe scheint bei Iren zu fehlen, und wird auch von Semler, Wse, Mich gestrichen. 8 schliesst sich unmittelbar an 6. Eben hierin, dass Christus für uns, da wir noch Sünder waren, gestorben ist, beruht nun aber der Thaterweis der eigenen Liebe Gottes gegen uns. Συνίστησι wie 3 5. Τὴν ἑαυτοῦ ἀγάπην nämlich noch unterschieden von der Liebe Christi zu uns. Ὅτι weil, gibt den Erkenntnissgrund (nicht: den Realgrund, Hfm) an (Man weist 7 und 8 dem Bearbeiter zu; in der hier benutzten Quelle soll nur gestanden haben εἰ γὰρ ἔτι ὄντων ἡμ. ἀσεβ. Χριστὸς ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανεν, πολλῷ μᾶλλον κτλ.). 9 Πολλῷ οὖν μᾶλλον Schluss a maiori ad minus. Die Rechtfertigung ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ, d. h. durch das Blut Christi (3 25), ist das uns schon jetzt (νῦν) zu Theil gewordene Gut, welches uns das grössere Gut verbürgt, die künftige σωτηρία ἀπὸ τῆς ὀργῆς, die Errettung vom bevorstehenden Strafgericht; diese aber ist ebenfalls δι' αὐτοῦ vermittelt, nämlich, wie das Folgende ausführt, durch die Wirksamkeit des Auferstandenen (Wse streicht 9). Die Schlussfolgerung des vorigen Verses erhält 10 ihre nähere Erläuterung. Die uns schon jetzt zu Theil gewordene δικαίωσις ist eine durch den Tod Christi vermittelte Versöhnung der bisherigen Feinde mit Gott. Ἐχθροί waren wir als

Sünder, nämlich vom Standpunkte Gottes aus: Gott sah uns als seine Feinde an, gegen welche seine ὀργή gerichtet war (nicht: feindlich gesinnt gegen Gott). Ebenso ist nun auch das κατηλλάγημεν τῷ θεῷ, wie schon das Passiv zeigt, nicht bloss eine Versöhnung der Menschen mit Gott (RCK, BAUR, RITSCHL), sondern zugleich eine Versöhnung Gottes mit den Menschen, indem Gott gegen die, welche nicht mehr seine Feinde sind, sondern Frieden mit ihm haben, auch nicht länger seinen Zorn kehrt. Das religiöse Verhältniss ist ja ein Wechselverhältniss und die Versöhnung etwas Ernsteres als die Befreiung der Menschen von dem trüben Wahne, als könne Gott zürnen (RITSCHL). Ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ steht dem διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ gegenüber: durch sein Leben. Wie also die δικαίωσις und καταλλαγή durch den Tod, so ist die künftige σωτηρία, die Errettung vom Zorn, und die Theilnahme an der ζωὴ αἰώνιος und δόξα θεοῦ durch die Auferstehung Christi vermittelt. Zu οὐ μόνον δέ 11 ist, da καυχώμενοι nicht für das verbum finitum stehen kann, nicht σωθησόμεθα, sondern am Einfachsten καταλλαγέντες zu ergänzen. Die künftige σωτηρία der Gläubigen wird nicht bloss durch die καταλλαγή verbürgt, sondern sie dürfen schon jetzt sich auch mit besserem Rechte als die Juden (2 17) Gottes als ihres Vaters rühmen, der sie zum messianischen Erbe berufen hat, aber nicht auf Grund eigenen Verdienstes, sondern durch Vermittelung desselben Herrn Christus, durch den sie die καταλλαγή empfangen haben (WSE streicht 11).

3. Dritter Abschnitt: 5 12—21. Schlussbetrachtung, welche die objective Uebertragung von Gerechtigkeit und Leben von dem Einen Christus auf die vielen Gläubigen durch einen geschichtlichen Vergleich mit der objectiven Uebertragung von Sünde und Tod von dem Einen Adam auf dessen viele Nachkommen erläutert. 5 12—19. [12]*Darum, wie durch Einen Menschen die Sünde in die Welt hineingekommen ist und durch die Sünde der Tod, und also zu allen Menschen der Tod hindurchgedrungen ist, desswegen, weil alle gesündigt haben:* [13]*denn bis zum Gesetze war zwar schon Sünde in der Welt; die Sünde wird aber nicht zugerechnet wo kein Gesetz ist,* [14]*sondern es herrschte der Tod von Adam bis Moses auch über diejenigen, welche nicht in der Weise der Uebertretung Adams gesündigt haben: welcher das Vorbild des Zukünftigen war.* [15]*Aber nicht wie mit der Versündigung verhielt es sich auch mit dem Gnadengeschenk: denn wenn durch die Versündigung des Einen die Vielen starben, so hat sich um so viel eher die Gnade Gottes und das Geschenk durch die Gnade des Einen Menschen Jesus an den Vielen reichlich erwiesen.* [16]*Und nicht verhält sichs mit dem Geschenk so, als wäre es durch Einen, der gesündigt, veranlasst: denn zwar das Urtheil ist von Einem ausgehend zum Verdammungsurtheile geworden, die Gnadengabe aber hat, von vielen Versündigungen ausgehend, zum Rechtfertigungsspruche geführt.* [17]*Wenn nämlich durch die Versündigung des Einen der Tod geherrscht hat* eben *durch Vermittelung dieses Einen, so werden um so viel eher die, welche die Ueberfülle der Gnade und des Geschenks der Gerechtigkeit empfangen, im Leben herrschen durch Vermittelung des Einen Jesus Christus.* [18]*Also nun, wie* es *durch die Versündigung von Einem für alle Menschen zum Verurtheilungsspruche* gekommen ist, *so* kommt es *auch durch die Rechtthat von Einem für alle Menschen zum Rechtfertigungsspruche des Lebens.* [19]*Denn gleichwie durch den Ungehorsam des Einen Menschen als Sünder hingestellt*

worden sind die Vielen, also werden auch durch den Gehorsam des Einen als Gerechte hingestellt werden die Vielen. Zum Verständnisse des Abschnittes ist vorweg zu beachten: 1. der ursächliche Zusammenhang zwischen Adams Sünde und der allgemeinen Herrschaft des Todes in der Menschheit wird als etwas Bekanntes vorausgesetzt; 2. dieser Zusammenhang erweist als allgemeine Norm des geschichtlichen Verlaufs die objective Uebertragung von dem Einen auf die Vielen, welche P für sein Evglm der Glaubensgerechtigkeit aus der zwischen Adam und Christus gezogenen Parallele erweisen will. 12 Διὰ τοῦτο geht nicht auf 1 17 (Rck, Hst), auch nicht bloss auf die Schlussworte von 11 (Mr, Phil, Fricke), sondern auf den Hauptgedanken von 5 9—11 zurück (Fr, Ws): desswegen, weil uns die δικαίωσις (oder καταλλαγή) und die ζωή (oder die σωτηρία ἀπὸ τῆς ὀργῆς) gnadenweise verliehen ist, verhält es sich mit der göttlichen Zutheilung von Gerechtigkeit und Leben ebenso wie mit der Uebertragung von Sünde und Tod. Darum ist aber der Satz mit ὥσπερ nicht als Nachsatz zu fassen, als ob ein οὕτως ἐστίν vorherginge. Vielmehr zu ὥσπερ . . . εἰσῆλθε fehlt der Nachsatz, welcher, ohne den Gedanken zu zerstören, weder mit καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας noch mit καὶ οὕτως begonnen werden (so zuletzt wieder Man, der καὶ διὰ τῆς ἁμ. ὁ θάν. dem Bearbeiter zuschreibt), ebensowenig aber in 15 (Wzs) gefunden werden kann (Mich streicht Alles von καὶ οὕτως 12 bis ἀλλ᾽ οὐχ ὡς τὸ παραπτ. 15, sodass der Nachsatz 15ᵇ in οὕτω καὶ τὸ χάρισμα liegt). Der Gedanke des Nachsatzes wird in anderer Form durch ὅς ἐστι τύπος τοῦ μέλλοντος ausgedrückt. Δι᾽ ἑνὸς ἀνθρώπου durch Adam (Blj will ἀνθρώπου streichen). Die Worte nehmen auf Gen 3 Bezug und fassen den Sündenfall Adams als die geschichtliche Ursache der allgemeinen Sündhaftigkeit und Todesherrschaft auf. Die aus Rm 7 14—23 vgl. mit I Kor 15 45—50 sich ergebende Betrachtungsweise, nach welcher die Sünde ihren Grund hat in unserer fleischlichen Natur, in Adam also, dem ἄνθρωπος χοϊκός, der ψυχὴ ζῶσα geworden ist, nur zuerst zur Erscheinung gekommen sei, kann hier nicht eingelegt werden, ohne den ganzen Gedanken einer objectiven Uebertragung zu zerstören. Ἡ ἁμαρτία ist nach herrschendem paul. Sprachgebrauche, vgl. 3 9 5 20f Gal 3 22 I Kor 15 56, die objective Macht des Bösen (niemals im Singular die einzelne Thatsünde). Dass der T o d durch die Sünde der ersten Menschen in die Welt hineinkam, ist eine auf Grund von Gen 2 17 von den Juden allgemein anerkannte Vorstellung JSir 25 24 Sap 2 23f IV Esr 7 18—20, vgl. Rm 6 23 I Kor 15 56. Auch der θάνατος wird ähnlich wie die Sünde als objective Herrschermacht vorgestellt, vgl. 14 17. Unter dem Tode ist nicht der „geistliche Tod" zu verstehen, sondern der l e i b l i c h e Tod ohne Hoffnung auf Auferstehung, der also allerdings für die Nichterlösten zum e w i g e n Tode wird, zum immerwährenden Ausschlusse von der ζωή und δόξα des messianischen Reichs. Ὁ θάνατος an zweiter Stelle fehlt DFG al. Die vielgequälten Worte ἐφ᾽ ᾧ πάντες ἥμαρτον können nur erläutern, inwiefern denn der Tod zu Allen hindurchgedrungen ist. Der Gedanke einer objectiven Uebertragung und die geforderte Parallele mit der zugerechneten Gerechtigkeit wäre hierdurch nur in dem Falle aufgehoben, dass die Worte besagten, dass alle Einzelnen für ihre eigenen Thatsünden dem Tode verfallen seien. Aber wie beim Tode, so findet auch bei der Sünde eine objective Uebertragung von Adam auf seine Nachkommen statt: auch ohne bewusste Gesetzesübertretung haben sie doch gesündigt (14), oder sind als Sünder hingestellt worden (19), weil nämlich auch in ihnen die Sünde eine objective, von

Adam her in Thatsünden sich wirksam erweisende Macht war, den Einzelnen also nicht bloss äusserlich zugerechnet wurde, sondern die unter ihrer Herrschaft stehenden Individuen zu wirklichem Sündigen (ἥμαρτον wie 2 12 3 23) verleitete. Ἐφ' ᾧ ist mit ἐπὶ τούτῳ ὅτι aufzulösen, vgl. II Kor 5 4 Phl 3 12, nicht mit ἐπὶ τούτῳ ὥστε = unter der Bestimmtheit, dass (ROTHE, RITSCHL) oder „beim Vorhandensein welches Verhältnisses“ (THOMASIUS, Christi Pers. und Werk [3] I, 212); ebensowenig ist ᾧ mascul., sodass es auf Adam ginge: in quo Adamo omnes peccauerunt (AUGUSTIN, PHIL), oder auf θάνατος „auf welchen Tod hin“ (HFM, DIETZSCH, VKM), oder „auf Grund dessen“ (nämlich des geistlichen Todes, LPS, Rechtf. 59 f). Falsch ist auch, zu πάντες ἥμ. zu ergänzen ἐν τῷ Ἀδάμ (MR, PHIL, DELITZSCH, bibl. Psychol. 23. 80 f) oder in ἐφ' ᾧ den Erkenntnissgrund statt des Realgrundes für die Allgemeinheit des Todes zu sehen (BAUR, ERNESTI). Die folgenden Worte wollen nicht sowol den Gedanken begründen, dass die Allgemeinheit des Todes wirklich auf Adams Verschuldung beruhe (WS, HST), als vielmehr die Behauptung rechtfertigen, dass wirklich Alle, nämlich in Folge von objectiver Uebertragung der Sündenherrschaft von Adam auf seine Nachkommen, gesündigt haben (FR, MR, DW, BAUR, ROTHE). Gegen letztere Auslegung spricht nicht, dass nach Rm 2 12 die individuelle Sünde auch ohne Gesetz den Tod wirkt (dort ist ebenso wie hier vom mosaischen Gesetze die Rede, die Zurechnung aber ausdrücklich durch Verletzung des hier nicht in Betracht gezogenen Gewissensgesetzes begründet), auch nicht, dass dann ein Cirkelbeweis entstünde: (ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον 12 spricht nur die Erfahrungsthatsache der allgemeinen Sündigkeit aus, 13 14 erklären diese Thatsache aus dem Verhältnisse objectiver Uebertragung der Sündenherrschaft (WSE streicht beide Verse). Mit ἄχρι γὰρ νόμου ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ **13** wird also zunächst die vorher ausgesprochene Thatsache der allgemeinen Verbreitung der ἁμαρτία festgestellt; dann folgt der Nachweis, dass die Einzelnen darum doch nicht für ihre Thatsünden als solche, sondern vermöge objectiver Uebertragung der Sünde von Adam her bestraft werden: ἁμαρτία δὲ οὐκ ἐλλογεῖται, die Sünde wird aber dem Einzelnen nicht zugerechnet (nämlich von Gott, nicht vom Subjecte selbst im Gewissen) so lange das Gesetz nicht existirt, die Einzelnen werden also nicht für ihre persönlichen Gesetzesübertretungen mit dem Tode bestraft; sondern **14** der Tod erwies sich als objective Herrschermacht von Adam bis Moses auch über diejenigen, die, obwol sie gesündigt, doch nicht wie Adam ein positives Gebot übertreten hatten: folglich sind sie in der That nicht um ihrer individuellen Verschuldung willen, sondern wegen der objectiven Uebertragung der Sündenherrschaft von Adam auf Alle zugleich der allgemeinen Herrschaft des Todes unterworfen worden. Ἐβασίλευσεν als objective Herrschermacht. Der Tod wird personificirt. In ἐπὶ τοὺς μὴ ἁμαρτήσαντας entspricht das ἐπί dem hebr. עַל. Ὅς ἐστι τύπος τοῦ μέλλοντος s. zu 12. Als Typus des μέλλων, des zweiten Menschen Christus (vgl. I Kor 15 45) wird Adam bezeichnet, sofern die Weise der objectiven Uebertragung, welche von Christus aus auf die Gläubigen stattfindet, in Adam vorgebildet ist. Aber freilich beschränkt sich die Aehnlichkeit auf die Form der Uebertragung, wärend der Inhalt des Uebertragenen beide Male ganz entgegengesetzt ist. Daher wird 15—17 gezeigt, dass die objective Uebertragung der Gerechtigkeit und des Lebens von dem Einen auf die Vielen noch weit eher denkbar sei als die der Sünde und des Todes. Und zwar wird die Unähnlichkeit zunächst **15** darin gefunden, dass es das eine Mal eine

Uebertretung, das andere Mal eine Gnadenthat ist, welche die Ursache der Uebertragung bildet. Ἀλλά leitet den Gegensatz der materiellen Unähnlichkeit zur formellen Aehnlichkeit ein. Zu οὐχ ὡς ergänze ἐστί. Der Ausdruck παράπτωμα bezeichnet (im Unterschiede von ἁμαρτία) die einzelne sündige That, nicht den „Sündenfall" (dagegen der plur. παραπτωμάτων 16), obwol sachlich hier Adams Versündigung gemeint ist. Τὸ χάρισμα die durch Christum vermittelte Gnadengabe (nicht gerade sein persönlicher Liebeserweis, Ws). Gerade darauf liegt der Nachdruck, dass da, wo es sich um ein göttliches Gnadengeschenk handelt, die Uebertragung von Einem auf Viele noch ungleich denkbarer sei, als wo es sich um die Folgen menschlicher Versündigung handelt. Daher wird der Begriff des χάρισμα sofort näher bezeichnet: es handelt sich um einen Erweis der χάρις τοῦ θεοῦ, um ein göttliches Geschenk (δωρεά); dieses Geschenk Gottes aber offenbart sich ἐν χάριτι . . . Ἰησοῦ Χριστοῦ (ἐν χάριτι eng mit δωρεά zu verbinden, nicht mit ἐπερίσσευσεν). Mit τῇ τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου Ἰ. Χρ. wird nun wieder nachdrücklich hervorgehoben, dass es auch hier wie bei der Uebertragung von Sünde und Tod εἷς ἄνθρωπος ist, durch den die Uebertragung sich vermittelt (Mich will hier und 17 Ἰησοῦ Χριστοῦ streichen). Ebenso entspricht εἰς τοὺς πολλούς dem vorangegangenen οἱ πολλοί, soll also nicht etwa die Wirkung der Gnadenthat einschränken, insofern sie nicht Allen zu Gute gekommen wäre (Ws), wogegen schon das εἰς πάντας 19 spricht, sondern ist rein numerisch zu nehmen: wie dort, so stehen hier Einheit und Vielheit gegenüber. Der materielle Unterschied beider Vorgänge wird durch εἰ γὰρ . . . πολλῷ μᾶλλον kenntlich gemacht, wobei mit εἰ γὰρ . . . ἀπέθανον nicht die abstract logische Möglichkeit, sondern der wirklich eingetretene Fall bezeichnet wird, mit πολλῷ μᾶλλον aber nicht quantitativ der im Vergleiche mit dem angerichteten Schaden grössere Nutzen (Rck, Hfm, Dietzsch), sondern rein logisch, die im Vergleiche mit dem in dem einen Falle Geschehenen weit grössere Denkbarkeit des in dem anderen Falle Geschehenen. Der zweite Punkt, in welchem beide Male die grösste materielle Unähnlichkeit stattfindet, ist **16** der, dass dort von der Uebertretung Eines das Gericht seinen Ausgang nimmt, welches zur Verdammniss führt, hier von den Uebertretungen Vieler das Gnadengeschenk, welches zur Rechtfertigung führt (Wse streicht 16 und 17, Mich 16 und 18, Man schreibt 15^b von εἰ γάρ an und 16 dem Bearbeiter zu). Καὶ οὐχ ὡς δι' ἑνὸς ἁμαρτήσαντος scil. ἐστί (ganz entsprechend dem οὐχ ὡς τὸ παράπτωμα 15; DFG Uebers. lesen ἁμαρτήματος): und nicht wie durch Einen, der gesündigt (d. h. nicht wie das durch Einen Veranlasste) ist das Gnadengeschenk. Κρίμα ist Urtheilsspruch, κατάκριμα Verurtheilungsspruch (vgl. 2 1): das zunächst über den Einen Adam ausgesprochene Urtheil hat von diesem Einen aus (ἑνός masc.) zur Verurtheilung (sc. zum Tode) geführt (ergänze ἐγένετο). Dass es Viele sind, zu denen das κατάκριμα kommt, ist hier, wo es sich nur um die numerische Verschiedenheit des beidesmaligen Ausgangspunktes handelt, nicht in Betracht gezogen. Dem κρίμα wird nun das χάρισμα gegenübergestellt; das göttliche Gnadengeschenk, welches ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων von vielen Sünden her (wol nicht: von Vieler [masc.] Sünden her, Hfm, Vkm) seinen Ausgangspunkt genommen hat (ergänze wieder ἐγένετο). Dass die göttliche Gnadengabe nicht durch die Beschaffenheit ihres jeweiligen Ausgangspunktes, sondern durch das jedesmalige Bedürfniss bestimmt sei (Ws), ist eine dem Apostel fremde Reflexion. Δικαίωμα ist der Rechtfertigungsspruch seinem Inhalte nach (unterschieden von δικαίωσις,

dem actus iudicialis). Weiter wird nun 17 (nicht bloss der Gedanke, dass das χάρισμα von vielen Versündigungen ausgehend zum δικαίωμα führe [Mr, Ws], sondern) der Hauptgedanke des ganzen Vergleiches noch näher dadurch begründet, dass die objective Uebertragung des Lebens (des δώρημα oder χάρισμα) dem religiösen Denken weit eher einleuchten müsse, als die objective Uebertragung des Todes (des κατάκριμα). Der Nachdruck liegt hier auf der qualitativen Beschaffenheit des Uebertragenen, also des Inhaltes, dort des κατάκριμα, hier des χάρισμα, wobei aber wie 15 hervorgehoben wird, dass die Uebertragung beide Male von dem Einen auf die Vielen stattfindet. Τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι (so ℵBCKLP, dagegen ἐν ἑνὶ παραπτ. AFG, ἐν τῷ ἑνὶ π. D), drückt die wirkende Ursache aus, deren Erfolg das βασιλεύειν des Todes (vgl. 14), d. h. seine Herrschermacht über die Gesammtheit der adamitischen Menschheit gewesen ist. Diesem βασιλεύειν des Todes über die adamitische Sünderwelt wird nun nachdrucksvoll das βασιλεύειν der der Gerechtigkeit theilhaftig Gewordenen gegenübergestellt, welches ein βασιλ. ἐν ζωῇ ist, d. h. im ewigen Leben des künftigen Gottesreichs (vgl. 4 13). Dieses ihr βασιλεύειν wird sich an ihnen um so eher (πολλῷ μᾶλλον wie 15) verwirklichen, als sie ja schon jetzt (ein jeder im Momente des Gläubigwerdens) die Ueberfülle der Gnade und des Geschenks, welches in der Gerechtigkeit besteht (τῆς δικαιοσύνης gen. appos.) empfangen, vgl. 5 9—11 (τῆς δωρεᾶς fehlt in B, τῆς δικαιοσ. fehlt in C). Die περισσεία τῆς χάριτος κτλ. (vgl. 15) steht zunächst dem παράπτωμα des Einen gegenüber, will aber zugleich begründen, dass eben um jener Ueberfülle der Gnade willen, die sie schon jetzt erfahren, das βασιλεύειν ἐν ζωῇ um so zuverlässiger eintreten werde. Διὰ τοῦ ἑνός (nämlich Adams) und διὰ τοῦ ἑνὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ stehen wieder gegenüber wie 15. Das Ergebniss der ganzen Erörterung wird nun 18 19 scharf zusammengefasst, so jedoch, dass 18 unmittelbar an 15—17 sich anschliesst, 19 aber zugleich auf 12—14 zurückblickt. 18 Ἄρα οὖν in der Schlussfolgerung gegen den classischen Gebrauch am Anfang des Satzes, vgl. 7 3 25 8 12 9 16 18 14 12 19 Gal 6 10 I Th 5 6 II Th 2 15 Eph 2 19. Ἑνός könnte beide Male neutr. sein (Mr, Ws, Wzs), ist aber wegen des Vorhergehenden besser als masc. zu nehmen, also abhängig von παραπτώματος bzw. δικαιώματος, durch Eines Versündigung und durch Eines Rechtfertigungsthat (Fr, Thol, Phil, Hfm, Fricke). Zu εἰς κατάκριμα und εἰς δικαίωμα sind die entsprechenden Verba ἐγένετο und γίνεται (oder beide Mal γίνεται) zu ergänzen. Δικαίωμα ist hier nicht Rechtfertigungsspruch wie 16, denn es steht dem παράπτωμα gegenüber, sondern die durch göttlichen Rechtsspruch anerkannte δικαιοσύνη (ähnlich Hfm), vgl. Apk 19 8. Dieses δικαίωμα Christi ist sein im Tode bewährter Gehorsam, s. zu 19. Dagegen steht dem κατάκριμα, dem Verdammungsspruche, die δικαίωσις ζωῆς gegenüber, der göttliche Rechtfertigungsspruch, welcher die ζωή zuerkennt (nicht: welcher zum ewigen Leben gehört [Ws]; Mich streicht ζωῆς, wogegen Bentley hinter κατακρ. einfügen wollte τοῦ θανάτου). Εἰς πάντας ἀνθρώπους muss beide Male den gleichen Umfang haben. Die objective Versöhnung in Christo ist als solche die Rechtfertigung der ganzen Menschheit, wenn sie auch subjectiv vom Individuum im Glauben ergriffen werden muss. — Während im Bisherigen nur der Gegensatz von Tod und Leben ins Auge gefasst war, bringt nun 19 auch das Mittelglied nach: die objective Uebertragung dort des Todes, hier des Lebens, ist nämlich (γάρ) durch die objective Uebertragung dort der ἁμαρτία, hier der δικαιοσύνη von dem Einen auf die Vielen

bedingt. Das παράπτωμα Adams wird hier als That des Ungehorsams (παρακοή) bezeichnet, welcher der Gehorsam (die ὑπακοή) Christi, d. h. nicht seine obedientia activa, sondern sein Todesgehorsam (Phl 2 8) gegenübertritt. Ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν nicht bloss: sie sind objectiv dafür angesehen, als Sünder behandelt worden (Mr, Phil), sondern sie sind thatsächlich in die Kategorie der ἁμαρτωλοί versetzt worden, wegen der objectiv über sie zur Herrschaft gekommenen Sündenmacht. Κατασταθήσονται nämlich beim Endgericht, in welchem ihnen als δικαίοις die ζωή zuerkannt werden wird (18). Von der am Ende der Entwickelung eintretenden subjectiven Lebensgerechtigkeit [Dietzsch] ist ebensowenig die Rede, als von der schon jetzt in jedem einzelnen Falle erfolgenden Gerechterklärung der Gläubigen (Ws). Anders 2 13 3 20 30. (Man legt 19 dem Bearbeiter bei).

5 20 und 21. Ergebniss für die religiöse Bedeutung des nach jüdischer Ansicht als Quelle der Gerechtigkeit und des Lebens betrachteten Gesetzes. [20]*Das Gesetz aber ist nebeneingekommen, damit die Versündigung sich vervielfältige; wo aber die Sünde sich vervielfältigt, ist die Gnade überreich geworden,* [21]*damit gleich wie die Sünde herrschte im Tode, also auch die Gnade herrschen sollte durch Gerechtigkeit zum ewigen Leben durch Jesum Christum unsern Herrn.* 20 Νόμος nicht eine Gesetzesnorm (Hfm, Hst, Ws), sondern das mosaische Gesetz. Die Rede greift auf das ἄχρι γὰρ νόμου 13 zurück. Παρεισῆλθεν ist daneben eingekommen, schwerlich neben der Sünde (Mr, Ws), auch nicht: als nebensächliches Institut (Rothe, Thol, Rck, Phil), sondern neben dem objectiven Causal-Zusammenhang von Sünde und Tod, der sich von Adam bis Christus auf die ganze adamitische Menschheit erstreckte (also dem Sinne nach allerdings soviel als zwischen Adam und Christus, Ew, Usteri). Dass das Gesetz nur einen Nebenzweck hatte, liegt im Zusammenhang, nicht im Wortlaut. Dieser Zweck war, das παράπτωμα Adams zu vervielfältigen, indem nun ein ἁμαρτάνειν ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ (14) stattfand. Hierdurch aber wurde zugleich die ἁμαρτία, die objective Macht der Sünde „vervielfältigt“, sofern sie in einer Mannichfaltigkeit von Gesetzesübertretungen in die Erscheinung trat (nicht: zum subjectiven Bewusstsein kam). Je mehr Thatsünden gethan wurden, desto grösser erwies sich die Macht der Sünde (Wse und Mich streichen die Worte νόμος δὲ . . . παράπτωμα). Οὗ räumlich, wie 4 15 II Kor 3 17. Ὑπερεπερίσσευσεν hat sich überreichlich, d. h. weit reichlicher als die ἁμαρτία erwiesen. Wie das πλεονάζειν der ἁμαρτία, so ist das ὑπερπερισσεύειν der Gnade göttlicher Zweck, damit 21 wie zuerst die Sünde ihre ganze Herrschermacht entfaltet hatte, indem sie den Tod wirkte (ἐν τῷ θανάτῳ), so nunmehr auch die Gnade ihre Herrschermacht bethätigen sollte, indem sie mittelst der (zugerechneten) Gerechtigkeit die ζωὴ αἰώνιος hervorbringt. Vermittelt aber ist dieses Werk der Gnade διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν, mit welchen rednerisch gefärbten Schlussworten die ganze Gedankenreihe zum Abschlusse kommt (Man betrachtet die Worte als Zusatz).

B. Zweiter Untertheil: 6 1—8 39. Rechtfertigung des Evangeliums von der Gottesgerechtigkeit für das sittliche Bewusstsein des Judenchristen. 1. Erster Abschnitt: 6 1—7 6. Durch die Taufe auf Christi Tod ist die Macht der Sünde in den Gläubigen gebrochen, und in der Gemeinschaft des Auferstandenen ein neues Leben der thatsächlichen Gerechtigkeit ermöglicht worden, zu welchem die Gläubigen,

seit sie nicht mehr unter dem Gesetze, sondern unter der Gnade stehen, berufen sind. 6 1—14. Die Getauften als der Sünde Gestorbene sollen nun auch des neuen Lebens des Auferstandenen theilhaftig werden und dürfen darum die Sünde nicht über sich herrschen lassen. [1] *Was sollen wir also sagen? Sollen wir bei der Sünde verbleiben, damit die Gnade sich vervielfältigen möge?* [2] *Das sei ferne! Wir, die wir der Sünde gestorben sind, wie werden wir noch in ihr leben?* [3] *Oder wisset ihr nicht, dass soviele wir auf Christum Jesum getauft sind, wir auf seinen Tod getauft sind?* [4] *Wir sind also mit ihm begraben worden durch die Taufe auf den Tod, damit gleichwie Christus auferweckt wurde von den Todten durch die Herrlichkeit des Vaters, also auch wir in einem neuen Stande des Lebens wandeln sollen.* [5] *Denn wenn wir mit der Nachbildung seines Todes zusammengewachsen sind, so werden wir es auch mit seiner Auferstehung sein:* [6] *indem wir dieses erkennen, dass unser alter Mensch mitgekreuzigt wurde, damit abgethan werde der Leib der Sünde, auf dass wir nicht mehr dienen sollen der Sünde.* [7] *Denn wer gestorben ist, der ist losgesprochen von der Sünde.* [8] *Wenn wir aber mit Christo gestorben sind, so glauben wir, dass wir auch mit ihm leben werden,* [9] *da wir wissen, dass Christus, nachdem er auferweckt ist von den Todten, nicht mehr stirbt: der Tod wird über ihn nicht herrschen.* [10] *Denn was er gestorben ist, das ist er ein für allemal der Sünde gestorben, was er aber lebt, lebt er für Gott.* [11] *Also urtheilet auch ihr, dass ihr selbst todt für die Sünde seid, lebendig aber für Gott in Christo Jesu.* [12] *So soll also die Sünde nicht herrschen in eurem sterblichen Leibe, dass ihr seinen Begierden gehorchet,* [13] *auch sollt ihr eure Glieder nicht als Waffen der Ungerechtigkeit der Sünde darbieten, sondern bietet euch selbst Gotte dar, als von den Todten Lebendige, und eure Glieder Gotte als Waffen der Gerechtigkeit.* [14] *Denn die Sünde wird über euch nicht herrschen: denn ihr seid nicht unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade.*

Der Satz, das Gesetz habe nur den Zweck, die Sünde zu mehren, damit die Gnade sich desto reicher erweise, scheint den schon früher (3 8) berührten Einwand gegen die Lehre des P zu bestätigen, dass man also Böses thun müsse, damit das Gute komme. Diese falsche Folgerung aus dem Bisherigen führt der Apostel 1 mit τί οὖν ἐροῦμεν (s. zu 4 1) ein, um sie alsbald mit μὴ γένοιτο (s. zu Gal 2 17 Rm 3 4) zurückzuweisen. Ἐπιμένωμεν sollen wir verharren, mit dem dativ., wie 11 22f u. ö. Mit οἵτινες ἀπεθάνομεν 2 wird nun das Motiv angegeben, warum jene Folgerung eine religiös ganz unmögliche ist: wir, die wir ja etc. Τῇ ἁμαρτίᾳ für die Sünde als Herrscherin. G e s t o r b e n sind die Gläubigen für die Sünde vermöge der Todesgemeinschaft mit Christo, in welche sie durch Glauben und Taufe eingetreten sind. Gemeint ist damit kein subjectiv-moralischer Vorgang, der erst die Folge jenes Gestorbenseins für die Sünde ist (Mr, Ws), sondern etwas Objectives, welches an den Gläubigen sich zugetragen hat, s. 3. Πῶς wie ist es denkbar, dass wir ἔτι ζήσομεν (nicht ζήσωμεν, CFGL, Hfm) noch länger leben werden in ihr (für ἐν αὐτῇ will Mich nur αὑτῇ lesen). Die nähere Erläuterung dieses objectiven Gestorbenseins wird 3 mit ἢ ἀγνοεῖτε eingeleitet: oder wenn euch dies noch nicht einleuchtet, wisset ihr nicht: Alle, die wir εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, auf den Christus Jesus, d. h. auf den Glauben an die Messianität Jesu hin, getauft sind, sind εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ, d. h. nicht in seinen

Tod hinein (Rck, Ws), sondern auf seinen Tod, auf die Anerkennung der Heilsbedeutung seines Todes getauft. Diese Taufe auf den Tod Christi ist aber 4 ein Mit Christo Begrabenwordensein, ein (nicht ethisches, sondern) mystisches Versetztwordensein in die Gemeinschaft seines Todes. Das Untertauchen des Täuflings unter das Wasser bildet symbolisch den Vorgang ab, der sich zugleich mit der sinnbildlichen Handlung objectiv an ihm vollzieht, s. zu Gal 3 27. In der Taufe auf Christi Tod wird dem Täufling Christi Tod als sein eigener Tod zugeeignet. Ist also Christus der Sünde gestorben, so sind die Getauften in Christo und mit Christo ebenfalls gestorben, die Macht der Sünde ist objectiv in ihnen gebrochen. Εἰς τὸν θάνατον gehört zu διὰ τοῦ βαπτίσματος, nicht zu συνετάφημεν (Rck, Hfm). Αὐτοῦ fehlt, weil es sich nicht mehr bloss um Christi Tod, sondern zugleich um die Zueignung dieses Todes an die Täuflinge handelt (συνετάφ. . . . θάνατον scheint bei Iren zu fehlen und wird von Mich gestrichen). Wie nun in der sinnbildlichen Handlung der Taufe auf das Untertauchen das Wiederemportauchen aus dem Wasser folgt, so ist es der göttliche Zweck der Taufe (ἵνα), dass aus dem Tode des von der Sünde beherrschten Ich ein in einem neuen Leben wandelndes Ich hervorgehen soll. Dies ist die andere Seite der in der Taufe vollzogenen mystischen Gemeinschaft mit Christo. Wie Christus erweckt ist von den Todten durch die Herrlichkeit des Vaters (διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρός eigentlich: durch die Glorie des Vaters, d. h. durch den in der Auferstehung Christi demselben mitgetheilten himmlischen Lichtglanz des Vaters. Iren, Tertull al. scheinen die Worte nicht zu kennen, Mich streicht sie), so sollen auch wir ἐν καινότητι ζωῆς, in einem neuen Lebenszustande wandeln (Mich lässt von 4 nur übrig ἵνα ἐν καιν. ζωῆς περιπατῆσ.). In diesen neuen Lebenszustand sind die Gläubigen objectiv durch die Gemeinschaft mit dem Auferstandenen versetzt, sodass sie nun auch subjectiv in demselben wandeln, d. h. sich sittlich bethätigen können (so immer περιπατεῖν im Unterschiede von ζῆν, vgl. Gal 5 16). Es ist also eine unberechtigte Einrede, dass hier von Christo ein physisches, von den Gläubigen ein moralisches Auferstehen ausgesagt werde. Vielmehr ist beide Male ein objectiver Vorgang gemeint. Dies wird nun 5 noch näher begründet. Die mystische Gemeinschaft mit Christo hat zwei Seiten. Die eine ist die Todesgemeinschaft, welche als ein Zusammengewachsensein mit dem Tode Christi (eigentlich mit der Nachbildung seines Todes) bezeichnet wird: σύμφυτος von φύω = συμφυής öfters bei LXX (classisch: von Natur eigen); τῷ ὁμοιώματι drückt die Aehnlichkeit in der Nachbildung aus: ganz wie er, sind auch wir gestorben (von Mich gestrichen); σύμφυτοι ist mit τῷ ὁμοιώματι eng zu verbinden (falsch ergänzt Ws αὐτῷ und nimmt τῷ ὁμοιώματι instrumental). Die andere Seite ist die Lebensgemeinschaft mit dem Auferstandenen: ἀλλὰ καί dient zur raschen Einführung des Gegensatzes; zu τῆς ἀναστάσεως ergänze σύμφυτοι τῷ ὁμοιώματι (FG d f g ἅμα statt ἀλλά). Das ἐσόμεθα bezieht sich auf das zukünftige Auferstehungsleben der Gläubigen, durchaus nicht auf die moralische Nothwendigkeit eines neuen sittlichen Lebens (Mr, Ws), was dem ganzen Gedanken den Nerv ausschneiden würde. Das künftige Auferstehungsleben mit Christo verbürgt schon jetzt den Wandel in einem neuen Lebenszustand, sofern sich die Macht des Auferstandenen an denen, die in seiner Gemeinschaft stehen, schon jetzt offenbart. Das Mittelglied dieser Gedanken bildet die hier noch nicht ausgesprochene Lehre von der Mittheilung des πνεῦμα Christi an die Gläubigen, welches schon jetzt einen Stand des neuen Lebens in ihnen wirkt und

dereinst auch ihre Auferstehung in himmlischer Lichtherrlichkeit vermitteln wird, s. zu 8 2—11. Die Möglichkeit des Wandels ἐν καινότητι ζωῆς wird aber zunächst noch nicht auf die Mittheilung des πνεῦμα, sondern einfach auf die Todesgemeinschaft mit Christo gegründet. Und zwar knüpft 6 τοῦτο γινώσκοντες zunächst an 5, und gibt an, was das objective Verhältniss für unser subjectives Bewusstsein sein muss: die Hoffnung auf die Lebensgemeinschaft des Auferstandenen gründet sich darauf, dass unser alter Mensch, die ganze alte von der Sünde beherrschte Persönlichkeit, in der Taufe auf den Gekreuzigten mitgekreuzigt ist, ἵνα καταργηθῇ damit aller Lebensäusserungen beraubt werde τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας, der in seinen Lebensfunctionen von der Sünde beherrschte Gliederorganismus. Die Kreuzigung des alten Ich ist objectiv bereits geschehen, obwol der Christ noch ἐν σώματι lebt: ihr gottgewollter Zweck ist das καταργεῖσθαι des σῶμα τῆς ἁμαρτίας, dieses aber hat weiter zum Zweck, dass wir nicht länger der (personificirten) ἁμαρτία als Knechte dienen sollen. Hier erst wird die subjectiv-moralische Seite berührt, die man gewöhnlich schon im Vorhergehenden findet. Nun wird zunächst 7 die Thatsache, dass die Gläubigen als mit Christo Gekreuzigte objectiv der Sünde gestorben sind, durch Berufung auf den allgemeinen Rechtssatz begründet, dass die Todesstrafe die Schuld des Verbrechers sühnt (Wse streicht 7—9, Mich 6 8 9, Man betrachtet 7 als Zuthat des Bearbeiters). Wer gestorben ist (ὁ ἀποθανών nicht moralisch) δεδικαίωται ist losgesprochen, nämlich durch göttlichen Richterspruch (nicht thatsächlich frei im moralischen Sinne, Ws) von der Sünde, steht also nach göttlichem Urtheile zu der ἁμαρτία in keinem Dienstverhältnisse mehr (Mich tilgt ἀπὸ τῆς ἁμαρτ.). Mit 8 wird die Begründung des Hauptgedankens von 5 (der Hoffnung auf die Lebensgemeinschaft mit Christo) vollendet: sind wir aber mit Christo gestorben, so glauben wir auch, dass wir mit ihm leben, d. h. an dem neuen unvergänglichen Leben des Auferstandenen Theil haben werden. Da dieses συζῆν mit dem Auferstandenen noch als Gegenstand gläubiger Hoffnung bezeichnet wird, so kann darunter kein neues moralisches Leben gemeint sein (Mr, Hfm, Vkm, Ws), was ja kein Object des πιστεύειν sein kann, sondern eben nur das Auferstehungsleben derer, welche von der Sündenherrschaft befreit sind. Die Zuversicht dieses Glaubens wird nun 9—11 durch das unvergängliche Leben des Auferstandenen begründet, der ein für alle Mal der Sünde gestorben, jetzt nur noch für Gott lebt. Damit ist zugleich die Beschaffenheit dieser Lebensgemeinschaft mit dem Auferstandenen als ein von der Sündenmacht freies Leben für Gott bestimmt. Εἰδότες 9 gibt das Motiv für das πιστεύειν an: das Leben des Auferstandenen ist ja ein unvergängliches, nicht wieder dem Tode anheimfallendes: also wird auch der, welcher in der Gemeinschaft seiner Auferstehung steht, ebenfalls auf ein unvergängliches Leben hoffen dürfen (θάνατος αὐτοῦ οὐκέτι κυριεύει ist neuer Satz, nicht von ὅτι abhängig). Denn — so wird 10 das θάν. αὐτ. οὐκ. κυρ. begründet — das Einzige, was den Tod verursacht, ist ja die Sünde (auf τῇ ἁμαρτίᾳ liegt der Ton): dieser ist Christus ἐφάπαξ, ein für alle Mal (von Wse und Mich gestrichen) gestorben, nämlich sofern er in seinem Tode ihre Schuld gesühnt und damit ein für alle Mal ihre Herrschermacht gebrochen hat. Dagegen ist sein Leben ein Leben für (den ewigen) Gott, also ein unvergängliches Leben. Ὃ ἀπέθανεν . . . ὃ δὲ ζῇ sind Objectsaccusative: der Tod, den er gestorben ist — das Leben, das er lebt. In Form einer Anwendung des von Christo Ausgesagten auf die Gläubigen wird

nun 11 die angefangene Beweisführung vollendet (die Mahnung, „die sittliche Lebensstellung richtig aufzufassen“, folgt erst 12). Wenn wir also als in die Gemeinschaft der Auferstehung Christi Getretene mit Christo leben werden, so ist auch unser Leben ein von der Sünde freies Leben für Gott. Καὶ ὑμεῖς auch ihr, ebenso wie Christus. Λογίζεσθε nicht imperat., sondern indicat., also urtheilt auch ihr, erkennet diesen Sachverhalt als begründet an. Die Gläubigen müssen anerkennen, dass sie (in der Todesgemeinschaft mit Christo) für die Sünde todt sind, in seiner Lebensgemeinschaft aber (ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ) lebendig sind für Gott. Dies ist also ein Gegenwärtiges, durch die Hoffnung auf das συζῆν mit dem Auferstandenen vermitteltes, die objective καινότης ζωῆς 4, aus welcher sich die Möglichkeit wie Nothwendigkeit des neuen subjectiv-moralischen Wandels ergibt. Diese praktische Anwendung folgt erst 12: es soll also die Sünde nicht herrschen ἐν τῷ θνητῷ ὑμῶν σώματι, in euerm der Sterblichkeit unterworfenen Leibe. So lange die Gläubigen noch nicht mit dem Auferstehungsleibe bekleidet sind, bleibt es immer noch möglich, dass sich die Sünde dieses sterblichen Leibes wieder bemächtigt. Εἰς τὸ ὑπακούειν ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ (von Wse gestrichen; DFG lesen αὐτῇ statt ταῖς ἐπ. αὐτ.) drückt die Absicht der personificirten ἁμαρτία aus. Aber gerade weil dieser Leib sterblich ist, sollen wir seinen Lüsten nicht gehorchen, sondern schon jetzt ein Leben τῷ θεῷ führen (Mich tilgt 12, Man schreibt 12 und 13 dem Bearbeiter zu). 13 παριστάνετε (praes.) ist als dauernder Dienst, παραστήσατε (aorist.) als Act der Uebergabe gedacht. Die ἁμαρτία wird als Kriegsherrin vorgestellt, in deren Dienste die Glieder der Menschen stehen als ὅπλα ἀδικίας, als Waffen (so immer im NT, nicht Werkzeuge), in deren Führung sich die Ungerechtigkeit als Beschaffenheit der Menschen bethätigt. Im Gegensatze zu dem bisherigen Dienste der ἁμαρτία sollen die Gläubigen ἑαυτούς, ihre eigenen Personen, in den Dienst Gottes stellen, und zwar als solche, die ja von den Todten lebendig geworden sind (nicht: gleichwie aus dem leiblichen Tode hervorgegangen, Hfm, aber auch nicht im moralischen Sinne). Das Lebendiggewordensein soll Beweggrund für den neuen Gottesdienst sein, in welchem sie ihre Glieder Gotte darbieten als ὅπλα δικαιοσύνης, als Waffen der in Folge der zugerechneten Gerechtigkeit nun bethätigten sittlichen Lebensgerechtigkeit. Die Möglichkeit für die Gläubigen, dieser Mahnung zu entsprechen, wird 14 nochmals durch das neue objective Verhältniss begründet, in welches sie versetzt worden sind. Die Sünde (ἁμαρτία ohne Artikel, als term. techn.) wird nämlich über euch nicht herrschen können, wenn ihr euch nicht freiwillig in ihren Dienst begebt. Diese Herrscherstellung aber hat sie verloren, weil die Gläubigen nicht mehr ὑπὸ νόμον, sondern ὑπὸ χάριν stehen, womit die Rede an 5 20f wieder anknüpft. Unter dem νόμος ist wieder das mosaische Gesetz gemeint; der Zweck desselben aber war 5 20 dahin bestimmt worden, die Thatsünden und damit die Macht der ἁμαρτία zu mehren. Wer also unter dem Gesetze steht, steht auch unter der Sünde, s. u. 7 7—11. Die Gläubigen dagegen stehen unter der Gnade, welche in der Taufe auf den Tod Christi die Macht der Sünde über sie gebrochen und sie in der Gemeinschaft mit dem Auferstandenen schon jetzt zu einem neuen Leben befähigt hat. Diese doppelte Beziehung der Gnade muss hier betont werden, wo es sich um die Zurückweisung der schweren moralischen Einwürfe gegen die paul. Lehre handelt (Wse und Mich streichen 14 und 15).

6 15—23. Seit die Gläubigen nicht mehr unter dem Gesetze, sondern unter der Gnade stehen, sind sie aus Dienern der Sünde Diener der Gerechtigkeit geworden, und empfangen statt des Todes, welcher der Sünde Lohn ist, durch die Gnade das ewige Leben. [15] ***Wie nun? Sollen wir sündigen, weil wir nicht unter dem Gesetze, sondern unter der Gnade sind? Das sei ferne!*** [16] ***Wisset ihr nicht, dass wem ihr euch darbietet als Knechte zum Gehorsam, dessen Knechte seid ihr, dem ihr gehorcht, sei es der Sünde zum Tode, sei es dem Gehorsam zur Gerechtigkeit?*** [17] ***Dank aber sei Gott, dass ihr*** zwar ***Knechte der Sünde waret, aber von Herzen gehorsam geworden seid der Lehrweise, an welche ihr hingegeben worden seid.*** [18] ***Von der Sünde aber befreit, seid ihr zu Knechten der Gerechtigkeit gemacht worden:*** [19] ***ich rede nach menschlicher Weise wegen der Schwachheit eures Fleisches. Denn gleichwie ihr eure Glieder darbotet als dienstbar der Unreinigkeit und der Ungesetzlichkeit zur Ungesetzlichkeit, so habt ihr jetzt eure Glieder dargeboten als dienstbar der Gerechtigkeit zur Heiligkeit.*** [20] ***Denn als ihr Knechte der Sünde waret, da waret ihr frei von der Gerechtigkeit.*** [21] ***Welche Frucht hattet ihr also damals? Dinge, deren ihr euch jetzt schämt: denn das Ende jener Dinge war der Tod.*** [22] ***Jetzt aber, da ihr frei geworden von der Sünde, aber zu Knechten Gottes gemacht worden seid, so habt ihr eure Frucht zur Heiligkeit, als das Ende aber ewiges Leben.*** [23] ***Denn der Sold der Sünde ist der Tod, die Gnadengabe Gottes aber ist ewiges Leben in Christo Jesu unserm Herrn.*** **15** Noch einmal wird die 1 erhobene judaistische Einwendung gegen das paul. Evglm wiederholt, um sie nunmehr als gänzlich unbegründet zurückweisen zu können. Τί οὖν sc. ἐστιν, was folgt also hieraus? s. zu 3 9. Οὐκ ἐσμέν 1. Pers., während unmittelbar vorher ἐστέ stand. Der Einwurf wird im Namen der judenchristl. gesinnten Leser erhoben. Im judenchristl. Sinne heisst ὑπὸ νόμον zur Erfüllung des Gesetzes verpflichtet, ὑπὸ χάριν trotz der mangelnden Gesetzeserfüllung der Sündenvergebung theilhaftig. Für P aber heisst ersteres zugleich mittelst der Gesetzesvorschrift der Sündenmacht verfallen, letzteres zugleich von der die Macht der Sünde ertödtenden Gnadenmacht regiert. **16** Die Widerlegung der Einwendung geht von dem allgemeinen Satze aus, dass man demjenigen, in dessen Dienst man sich begeben hat, nun auch wirklich zum ausschliesslichen Dienste verpflichtet sei. Indem so auch das neue Leben der Gläubigen als ein Dienstverhältniss aufgefasst wird, erhellt am deutlichsten, dass es auch ihnen an einer objectiven Lebensnorm nicht fehlt. Statt der 1. Pers. tritt nun wieder die 2. ein. Mit εἰς ὑπακοήν wird der Erfolg des παριστάνειν ausgedrückt; ᾧ ὑπακούετε statt des einfachen αὐτοῦ dient zur nachdrucksvollen Wiederholung (Wse und Mich streichen es, ebenso die folgenden Worte bis εἰς δικαιοσύνην; letzterer tilgt auch δούλους). Mit ἤτοι (nur hier im NT) wird nun die Anwendung eingeleitet: entweder dienen wir der ἁμαρτία (die wie immer in diesem Abschnitte als personificirte Herrschermacht erscheint) zum Tode (εἰς θάνατον steht doch wol wie 19 final von dem Ziele, welches die ἁμαρτία mit ihrer Dienstbarmachung der Menschen erstrebt), d. h. zum leiblichen Tode ohne Hoffnung auf Auferstehung; oder wir nehmen die ὑπακοή, d. h. hier, anders als unmittelbar vorher, den Gehorsam gegen den im Evglm offenbarten göttlichen Heilswillen (1 5) zur Lebensnorm. Εἰς δικαιοσύνην: Ziel der ὑπακοή ist die neue Lebensgerechtigkeit: δικαιοσύνη steht in diesem Abschnitte immer in diesem Sinne, nicht

zur Bezeichnung der zugerechneten Gerechtigkeit. Nun ist ja aber 17 Gott sei Dank in den Gläubigen die Entscheidung bereits getroffen. Der Knechtsstand unter der ἁμαρτία gehört für sie der Vergangenheit an (ἦτε nachdrucksvoll vorangestellt); dafür sind sie jetzt ἐκ καρδίας (Gegensatz ἐκ βίας), freiwillig, gehorsam geworden εἰς ὃν παρεδόθητε τύπον διδαχῆς, d. h. τῷ τύπῳ τ. δ. εἰς ὃν παρεδ., nämlich dem Evglm und der in demselben begründeten neuen Lebensordnung im Gegensatze zur Gesetzesreligion. Dass hierdurch die Leser als paul. Christen bezeichnet würden (Rck, dW, Phil, Ws) ist ganz gegen die Meinung des Apostels, der ihnen ja gerade umgekehrt erst den Gegensatz von Gesetz und Evglm zum Bewusstsein bringen will. Παρεδόθητε nämlich durch die göttliche Gnade (Wse und Mich streichen ὑπηκούσατε . . . τύπον διδαχῆς). Welcher Art der neue τύπος διδαχῆς sei, gibt 18 näher an: da ihr nun aber durch objectiv-göttliche Gnadenthat von der Sündenknechtschaft befreit worden sind, so seid ihr nun in ein neues Dienstverhältniss zur δικαιοσύνη als der euch jetzt regierenden objectiven Lebensmacht getreten (folglich müsst ihr auch jetzt der δικαιοσύνη thatsächlich dienen. Dieser Schluss folgt in anderer Form weiter unten mit οὕτω νῦν παραστήσατε κτλ.). Mit ἀνθρώπινον λέγω 19 leitet P eine Zwischenbemerkung ein, die den Ausdruck ἐδουλώθητε als einen auf den neuen Christenstand, der ja ein Stand der Freiheit ist, streng genommen nicht zutreffenden bezeichnen soll: dieselbe geht also auf das Vorhergehende, nicht auf das Folgende. Διὰ τὴν ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς ὑμῶν weist auf die Erkenntnissschwäche der Leser hin, die nach irdischer Menschenweise auch die neue Freiheit sich nur nach Analogie eines Dienstverhältnisses vorstellen können (Mr, dW, Hst), nicht auf ihre sittliche Schwäche, welche die Christenfreiheit geneigt sei libertinistisch zu deuten (Ws), noch weniger mit ἐδουλώθητε in dem Sinne zu verbinden, dass vermöge der ἀσθ. τ. σ. der neue Zustand ein Knechtsstand sei statt ein Stand der Freiheit (Hfm). Mit ὥσπερ γὰρ κτλ. wird nun (nicht der Gedanke von 18 erläutert, sondern) das ἀνθρ. λέγω für die Leser näher begründet (Hfm, Ws): denn ihr habt allerdings die Verpflichtung eines neuen Dienstverhältnisses, das an die Stelle des alten getreten ist, übernommen: ihr s o l l t jetzt eure Glieder in den Dienst der Gerechtigkeit stellen. Früher haben die Leser ihre Glieder dienstbar gemacht τῇ ἀκαθαρσίᾳ und τῇ ἀνομίᾳ, nicht sofern sie früher Heiden waren (Hfm, Ws), sondern P sagt dies, was nach jüd. Urtheile speciell von den Heiden galt, ganz allgemein von den Lesern ohne Unterschied aus (vgl. 3 9—20). Τῇ ἀνομίᾳ εἰς ἀνομίαν: die ἀνομία ist das erste Mal als Herrschermacht, das zweite Mal als von dieser Macht erstrebter Zustand der von ihr beherrschten Menschen gedacht (εἰς ἀνομίαν fehlt B, καὶ τῇ ἀνομίᾳ streicht Mich als Glossem). Mit εἰς ἁγιασμόν wird umgekehrt das von der δικαιοσύνη als Lebensmacht erstrebte Ziel bezeichnet, daher besser „zur Heiligkeit" (Mr, Thol, Phil), als: „zur Heiligung". Erstere Deutung wol auch 6 22 I Kor 1 30 I Th 4 3 f 7 II Th 2 13 I Tim 2 15 Hbr 12 14 I Pt 1 2 vorzuziehen (Gr). Das Wort nicht classisch, aber auch bei LXX. (Man legt 19 dem Bearbeiter bei.) Mit ὅτε γὰρ δοῦλοι ἦτε κτλ. 20 wird die sittliche Nothwendigkeit des neuen Dienstverhältnisses durch den scharfen Contrast zu dem früheren Zustande begründet. Die Worte enthalten die schneidendste Zurückweisung der von den Gegnern behaupteten angeblichen Gerechtigkeit unter dem Gesetz: damals waren sie gegenüber der Herrschermacht der δικαιοσύνη noch Freie! (Wse streicht 19 und 20, Vkm 19, Mich 19 und aus 20 ἐλεύθεροι ἦτε τῇ δικαιοσ.). 21—23

wird nun der Erfolg des beiderlei Dienstverhältnisses unter dem Bilde einer doppelten Erntefrucht gegenübergestellt. Auf die Frage 21 τίνα οὖν καρπὸν εἴχετε τότε; folgt die Antwort: ἐφ' οἷς νῦν ἐπαισχύνεσθε, d. h. ἐκεῖνα (nicht ἐκείνων) ἐφ' οἷς κτλ. (Wse und Mich streichen diese Worte.) Ein Christ muss sich, wenn er auf seinen früheren Wandel zurückblickt, der Handlungen schämen, die er damals begangen hat. Diese Handlungen werden selbst als der καρπός bezeichnet und von dem τέλος unterschieden. Dass P niemals der Unsittlichkeit eine Frucht beilege (Mr), wird durch 7 5 widerlegt. Auch 22 sind unter dem καρπός die Früchte, welche das neue Dienstverhältniss im Leben bringt, verstanden. Τὸ μὲν (einzuschieben mit ℵᶜBD*FG) γὰρ τέλος denn freilich (Ws) das Ende jener Handlungen war der Tod (6 16). Aus dem Hinblick auf den Tod als Ergebniss der sündigen Lebensweise entnimmt der Christ einen Hauptgrund zur Scham über seinen früheren Wandel. Dem τότε tritt 22 νυνὶ δέ, also im zeitlichen (nicht im logischen) Sinne gegenüber (anders 3 21). Die Frucht, welche das neue Dienstverhältniss den Gläubigen bringt (τὸν καρπὸν ὑμῶν), ist das neue Leben, welches zur Heiligkeit hinführt (εἰς ἁγιασμόν wie 19), zu seinem Endergebnisse aber das ewige Leben hat (zu ζωὴν αἰώνιον ergänze ἔχετε). (Wse und Mich streichen δουλωθέντες δὲ τῷ θεῷ.) Das Endergebniss des beiderlei Dienstverhältnisses wird 23 nochmals scharf gegenübergestellt: nur treten jetzt nicht mehr Sünde und Gerechtigkeit, sondern Sünde und Gnade gegenüber. Denn der neue Dienst der Gerechtigkeit ist eben Gnadenwerk und eben darum wird auch die ζωὴ αἰώνιος, die vorher als Ergebniss dieses Dienstes bezeichnet war, jetzt als Gnadengabe (χάρισμα) hingestellt. Ὀψώνια Löhnung, Sold, ausgezahlt vom Kriegsherrn. Als Kriegsherrin aber erscheint gegenüber ihren Soldknechten die ἁμαρτία. Dem verdienten Sold, den die ἁμαρτία auszahlt, tritt gegenüber die Gnadengabe, welche Gott verleiht.

7 1—6. Schriftbeweis, dass die Gläubigen als mit Christo Gestorbene zugleich von der Herrschaft des Gesetzes befreit und einem andern Herrn zu eigen gegeben sind, damit ihnen nicht mehr wie unter dem Gesetz ihre sündigen Leidenschaften den Tod, sondern der neue Dienst des Auferstandenen die Gemeinschaft Gottes bringen soll. [1] ***Oder wisset ihr nicht, Brüder — denn ich rede zu Gesetzeskundigen —, dass das Gesetz über den Menschen herrscht, so lange er lebt?*** [2] ***Denn die dem Manne untergebene Frau ist an den lebenden Mann gebunden durchs Gesetz: stirbt aber der Mann, so ist sie losgekommen von dem Gesetze des Mannes.*** [3] ***Also nun so lange der Mann lebt, wird sie eine Ehebrecherin heissen, wenn sie einem andern Manne zu eigen wird: stirbt aber der Mann, so ist sie frei vom Gesetz, sodass sie keine Ehebrecherin ist, wenn sie einem andern Manne zu eigen wird.*** [4] ***Ebenso, meine Brüder, seid auch ihr getödtet worden für das Gesetz durch den Leib Christi, um einem Andern zu eigen zu werden, dem von den Todten Auferweckten, damit wir Frucht bringen mögen für Gott.*** [5] ***Denn als wir im Fleische waren, da waren die durchs Gesetz erregten Leidenschaften der Sünden wirksam in unsern Gliedern, um Frucht zu bringen dem Tode.*** [6] ***Jetzt aber sind wir losgekommen vom Gesetz, indem wir dem, worin wir festgehalten wurden, gestorben sind, sodass wir dienen mögen in einem neuen Geistesstande und nicht im alten Buchstabenwesen.*** Die Verse bilden den Abschluss der bisherigen Erörterung, nicht die Ueberleitung zu 7—23. Der Satz,

dass an die Stelle des Dienstes der Sünde, welcher unter dem Gesetze bestand, der Dienst der Gerechtigkeit getreten ist, wird dadurch begründet, dass das bisherige Dienstverhältniss unter dem Gesetze, d. h. der Schuldverhaftung gegen das Gesetz, ja wirklich zu Ende und an die Stelle desselben der Dienst des Auferstandenen getreten ist: dieser Wechsel aber kann nur den Zweck haben, an die Stelle der zum Tode führenden Macht der sündigen Leidenschaften ein neues Leben für Gott zu setzen. 1 Ἢ ἀγνοεῖτε oder wenn euch noch nicht einleuchtet, dass ihr unter der Gnade wirklich vom Dienste der Sünde, der zum Tode führt, losgekommen, und in den Dienst der Gerechtigkeit, der zum Leben führt, eingetreten sind: wisset ihr denn nicht etc. Γινώσκουσι γὰρ νόμον λαλῶ (von Mich getilgt) kann unmöglich heissen: zu Leuten, die des römischen Eherechts kundig sind (Ws), sondern zu solchen, die das mosaische Gesetz kennen. Gemeint sind also Leser, welche das mosaische Gesetz bisher als für sich verpflichtend betrachteten. Dieselben müssen ja wissen, dass nach dem Gesetze selbst (ὁ νόμος kann nur dasselbe sein, was vorher mit νόμος ohne Artikel bezeichnet war) das bisherige Dienstverhältniss unter dem Gesetze aus ist: denn es bindet ja den Menschen nur so lange er lebt. Κυριεύει mit deutlichem Rückblicke auf die Bezeichnung Christi als κύριος im vorigen Verse. Ἐφ᾽ ὅσον drückt die Ausdehnung über einen bestimmten Zeitraum aus; ζῇ bezeichnet einfach das leibliche Leben. Der aufgestellte Rechtsgrundsatz wird 2 durch das Beispiel vom Eheweib begründet. Obwol hier nicht der Mann selbst, welcher stirbt, sondern das ihm verheirathet gewesene Weib durch den Tod des Mannes frei vom Gesetze wird, so betrachtet doch der Apostel das Weib als eine durch den Tod des Mannes für das Gesetz, das sich auf den Mann bezieht, selbst Gestorbene. Ὕπανδρος viro subiecta; τῷ ζῶντι hat den Nachdruck. Δέδεται νόμῳ durch Bestimmung des mosaischen Gesetzes; νόμῳ fehlt bei Tertull und wird von Mich getilgt. (Letzterer will von 2 nur stehen lassen ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ κατήργηται ἀπὸ τοῦ νόμου, und tilgt ebenso 3, sodass das ganze Bild vom Eheweib fortfällt.) Κατήργηται wörtlich: ist zu nichte gemacht von dem Gesetze des Mannes, d. h. welches sie an den Mann band (nicht: welches im Manne verkörpert ist), hinweg. Ebenso κατηργήθημεν 6. Mit ἄρα οὖν κτλ. 3 wird zunächst die Folgerung aus dem Bisherigen gezogen. Wird das Weib also noch bei Lebzeiten ihres Gatten einem andern Manne zu eigen, so wird sie — nach der Gesetzesbestimmung — eine Ehebrecherin heissen (χρηματίσει nuncupabitur Act 11 26, vgl. Fr). Stirbt aber der Mann, so fällt diese Anklage hinweg, wenn sie einem Andern zu eigen wird. Τοῦ μή drückt die Absicht des Gesetzes aus (Ws streicht ἄρα οὖν . . . ἀπὸ τοῦ νόμου). Die Anwendung des Rechtsgrundsatzes auf die Gläubigen 4 richtet sich wieder zunächst an solche, die bisher dem mosaischen Gesetze verpflichtet waren. Dieselben sind durch den Leib Christi, d. h. durch die Tödtung des Leibes Christi, selbst getödtet für das Gesetz, sie kommen für das Gesetz gar nicht mehr als Lebendige, für welche die Bestimmungen desselben verbindlich wären, in Betracht (Mich möchte σώματος in αἵματος ändern und vorher θανάτῳ ἐλύθητε τοῦ σώματως τούτου oder etwas Aehnliches schreiben). Durch den Tod Christi ist für die Gläubigen die Verbindlichkeit gegen das Gesetz stellvertretend erfüllt, damit aber zugleich die Macht des Gesetzes als Stachels der Sünde für sie gebrochen. Beide Gedanken gehören für den Apostel untrennbar zusammen, s. 5. Εἰς τὸ γενέσθαι ὑμᾶς ἑτέρῳ bezeichnet die göttliche Absicht; τῷ ἐκ νεκρῶν

ἐγερθέντι ist Apposition zu ἑτέρῳ. Aber nicht als ein anderer Ehemann (so gewöhnlich), sondern als ein anderer Herr ist Christus bezeichnet: denn das Verhältniss zum Gesetze ist nicht als Eheband aufgefasst. Indem die Gläubigen dem auferstandenen κύριος angehören, sind sie zu ihm in ein ganz neues unauflösliches Lebensverhältniss getreten (Wse und Mich streichen εἰς τὸ γενέσθαι . . . ἐγερθέντι). Der Zweck dieses ihm zu eigen Gewordenseins (nicht: der Auferstehung Christi, Hfm) aber ist dieser, dass wir Gläubigen (1. Pers.) Frucht bringen sollen für Gott, d. h. ihm Thaterweise des neuen Lebens im Dienste des Auferstandenen bringen sollen. Der Ausdruck καρποφορεῖν wie auch sonst öfters (1 13 6 21 f Gal 5 22 Phl 1 11 22 4 17) im übertragenen Sinne gebraucht, ist gewählt im Hinblick auf 6 21 f, nicht mit Bezug auf das Bild vom Eheweib (dW, Mr, Vkm, Hfm). 5 begründet den Gedanken, dass das Gestorbensein für das Gesetz den Zweck hat, uns zu dem Dienste des Auferstandenen, und dadurch zu einem neuen Leben im Geiste (6) zu führen. Denn so lange wir ἐν σαρκί waren, waren wir noch ὑπὸ νόμον, und zugleich hingegeben an die sündigen Leidenschaften, welche διὰ τοῦ νόμου, d. h. durch die Gebote des Gesetzes in uns wachgerufen wurden, vgl. 7 7—11 (Pierson, Blj wollen τά tilgen, Mich streicht τῶν ἁμαρτιῶν). Als mit Christo Getödtete sind die Gläubigen jetzt nicht mehr im Fleische: die σάρξ, als die Substanz des alten Menschen, ist durch die Todesgemeinschaft mit Christo ertödtet (also ἐν σαρκί nicht = κατὰ σάρκα). Anderwärts gibt P allerdings das εἶναι ἐν τῇ σαρκί als factisch fortbestehend zu. Τὰ παθήματα Leidenschaften, Gal 5 24; τῶν ἁμαρτιῶν, welche zu den einzelnen Thatsünden führen (gen. obj.); ἐνηργεῖτο waren wirksam, im medialen Sinne, wie öfters bei P, s. zu Gal 5 6. Εἰς τὸ καρποφορῆσαι τῷ θανάτῳ Absicht des ἐνεργεῖν der παθήματα, das Gegentheil des ἵνα καρποφορήσωμεν τῷ θεῷ, s. zu 4 (Wse und Mich streichen diese Worte). Ebensowenig wie das Gesetz ist der Tod als Ehemann gedacht (Mr, Vkm). 6 Νυνὶ δέ wieder temporell wie 6 22. Das Losgekommensein vom Gesetze ist dadurch erfolgt, dass wir dem gestorben sind, in welchem wir festgehalten wurden (ἐν ᾧ ist neutr., ergänze τούτῳ), d. h. wol nicht wieder dem Gesetze (obwol die Ausdrucksweise an dem ᾧ ὑπακούετε 6 16 eine Analogie finden würde), sondern zurückbezogen auf ἦμεν ἐν τῇ σαρκί, also auf die σάρξ (Hfm) und auf die, während wir noch in der σάρξ waren, uns beherrschenden παθήματα (Vkm). DFG it etc. lesen τοῦ θανάτου statt ἀποθανόντες (Mich streicht es). Die Folge dieser Befreiung vom νόμος aber (ὥστε) ist diese, dass unser δουλεύειν stattfindet nicht mehr ἐν παλαιότητι γράμματος, in dem alten Zustande des Buchstabens (gen. appos.), d. h. des Gebundenseins an den äusseren Buchstaben der Gebote des Gesetzes, sondern ἐν καινότητι πνεύματος, dem neuen Zustande des Getriebenwerdens vom heiligen Geiste (nicht: der Gesetzeserfüllung dem Geiste nach). Dieses πνεῦμα ist den Gläubigen durch die Lebensgemeinschaft mit dem auferstandenen Christus zu Theil geworden, was Cp 8 weiter ausgeführt wird. Der ganze Gegensatz versteht sich nur, wenn P hier Leser vor Augen hat, die früher dem mosaischen Gesetze verpflichtet waren. Dass auch die Heiden in der vorchristl. Zeit von Rechtswegen dem mosaischen Gesetze unterworfen waren (Wzs), ist auch aus Gal 3 23 4 5 f nicht zu erweisen, vgl. dagegen 2 12 14 f.

2. Zweiter Abschnitt: 7 7—25: Nachweis, dass der Mensch unter der Herrschaft des Gesetzes auch unter der Herrschaft der Sünde steht, gegen deren Macht der inwendige Mensch, so lange Christus

ihn noch nicht erlöst hat, ohnmächtig ist. 7 7—13. Der Mensch unter dem Gesetze steht unter der Herrschaft der Sünde, sofern das Gesetz nur die im menschlichen Fleische wohnende Sünde weckt. [7] *Was sollen wir also sagen? Ist das Gesetz Sünde? Das sei ferne! Sondern ich erkannte die Sünde nicht ausser durch das Gesetz: denn ich hätte auch das Gelüste nicht gekannt, wenn nicht das Gesetz gesagt hätte: „Lass dich nicht gelüsten“.* [8] *Gelegenheit gewinnend aber vollbrachte die Sünde durch das Gesetz in mir jedes Gelüste. Denn ohne Gesetz ist die Sünde todt.* [9] *Ich aber lebte einst ohne Gesetz: als aber das Gebot kam, ward die Sünde lebendig,* [10] *ich aber starb. Und so ward das Gebot, das* mir *zum Leben* gegeben war, *als Anlass zum Tode für mich erfunden.* [11] *Denn die Sünde, Gelegenheit gewinnend, täuschte mich durch das Gebot und tödtete mich durch dasselbe.* [12] *Sonach ist das Gesetz freilich heilig, und das Gebot heilig und gerecht und gut.* [13] *Ist also das Gute mir zum Tode geworden? Das sei ferne! Sondern die Sünde* war es, *damit sie als Sünde offenbar würde, indem sie durch das Gute mir den Tod wirkte, damit die Sünde über die Maassen sündig würde durch das Gebot.* Hatte P im Bisherigen Sündenherrschaft und Gesetzesherrschaft als Wechselbegriffe gebraucht, so legte sich dem judenchristl. Bewusstsein die für dasselbe unerträgliche Folgerung nahe, dass er das Gesetz geradezu für Sünde erkläre. Dieses Missverständniss wehrt er im Folgenden ab, indem er das wirkliche Verhältniss zwischen Gesetz und Sünde darlegt. Dies geschieht im Anschlusse an die Erzählung der Genesis vom ersten durch das göttliche Verbot hervorgerufenen Sündenfall. 7 Τί οὖν ἐροῦμεν s. zu 6 1. Ὁ νόμος ἁμαρτία; nicht: ist das Gesetz Ursache der Sünde, sondern ist es selbst Sünde, in Widerspruch mit Gottes heiligem Willen (Hst). Die nach Abweisung der falschen Consequenz gegebene richtige Antwort wird mit ἀλλά, sondern, zur Bezeichnung des Gegensatzes eingeführt (nicht zur Einleitung eines Zugeständnisses: = aber doch, Rck, Fr, dW, Ws). Οὐκ ἔγνων: gemeint ist nicht die durch das Zeugniss des Gesetzes, d. h. des at. Gottesworts geweckte theoretische Erkenntniss der allgemeinen Sündhaftigkeit (3 20), sondern die mittelst des Gebotes gemachte Erfahrung von der Macht des objectiv Bösen (der auch hier personificirten ἁμαρτία) im Ich. Unter diesem Ich, welches hier und im Folgenden redet, ist der Mensch unter dem Gesetze gemeint (nicht etwa wie die altdogmatische Auslegung wollte, der Wiedergeborene). Es ist die Stufe des sittlichen Selbstbewusstseins des an das Gesetzeswort gebundenen Juden, welche P hier an der Hand der Erzählung der Genesis, aber aus eigener schmerzlicher Erfahrung heraus beschreibt. Unter dem νόμος ist auch hier nicht das Sittengesetz überhaupt, sondern das mosaische Gesetz zu verstehen, wie die gleich folgenden Worte εἰ μὴ ὁ νόμος ἔλεγεν unzweifelhaft machen. Τήν τε γὰρ ἐπιθυμίαν οὐκ ᾔδειν denn ich hätte ja auch das Gelüst nicht gekannt; οὐκ ᾔδειν ist ebenso wie vorhin οὐκ ἔγνων nicht als einfaches praeteritum (Hst), sondern hypothetisch zu fassen. Ohne das Gesetz hätte der Mensch die Macht des Bösen nicht an sich erfahren, da er ohne das bestimmte Verbot auch keine Erfahrung von dem durch dasselbe erregten verbotenen Gelüste gemacht hätte. Οὐκ ἐπιθυμήσεις Ex 20 17 Dtn 5 21. Die Form jener Gesetzesbestimmung ist ein von aussen her an den Menschen herantretendes Gebot oder Verbot. Mit ἀφορμὴν δὲ λαβοῦσα 8 geht die Rede einfach zu einer näheren Bestimmung fort. Ἀφ. λαμβάνειν ist nicht Anlass

nehmen, sondern Anlass gewinnen. Διὰ τῆς ἐντολῆς gehört nicht zu ἀφ. λαβ., sondern zu κατειργάσατο: indem die ἁμαρτία Anlass gewann, brachte sie durch das Gebot vermöge des bekannten nitimur in vetitum jedes Gelüst nach dem Verbotenen zu Wege. Χωρὶς γὰρ νόμου sc. ἐστί (nicht ἦν). Es ist ein allgemeiner Satz: ohne Gesetz ist die Sünde todt, d. h. unwirksam; sie bedarf des Verbotes, um durch dasselbe wirksam zu werden (WSE streicht die Worte τήν τε γὰρ ἐπιθυμίαν . . . πᾶσαν ἐπιθυμίαν. Ebenso MICH, der auch noch die Schlussworte von 8 χωρὶς . . . ἁμ. νεκρά tilgt). Der Sünde wird nun 9 das Ich gegenübergestellt: einst lebte der Mensch und die Sünde war todt, darnach wurde die Sünde lebendig und der Mensch starb. Die Zeit, in welcher der Mensch noch ohne Gesetz „lebte", ist einfach die Zeit, in welcher er noch kein Bewusstsein vom Gesetze hatte; also nach der hier vorschwebenden Erzählung der Genesis die Zeit vor dem göttlichen Verbot, vom Baume der Erkenntniss zu essen, Gen 2 17 (MR, DW, HST), was aber sofort auf die individuelle Erfahrung des Menschen unter dem mosaischen Gesetze bezogen wird, der erst durch Kenntniss des Gesetzes zugleich zum Bewusstsein der Sünde kommt; an die Zeit der Kindesunschuld (WS) ist nicht speciell gedacht. Ἔζων classische Imperfectform, wofür cod. B ἔζην hat, BTM 51. Ἐλθούσης δὲ τῆς ἐντολῆς: in der Erzählung der Genesis das Verbot Gen 2 17, in der Anwendung die zum Bewusstsein kommenden Gebote des mosaischen Gesetzes. Ἀνέζησεν ἡ ἁμαρτία vgl. Gen 3 6. Nicht: die Sünde lebte wieder auf, sondern gemeint ist die an sich lebendige, aber bisher noch nicht als lebendig bethätigte ἁμαρτία. 10 Ἐγὼ δὲ ἀπέθανον: nach der Erzählung der Genesis erfüllt sich in Folge des Sündenfalls die Drohung Gen 2 17 (vgl. 3 22) dadurch, dass der Mensch der Unsterblichkeit beraubt wurde. In der Anwendung ist der „leibliche Tod" ohne Auferstehen gemeint (s. zu 5 12), dem der Mensch verfiel (an den „geistlichen Tod" ist hier ebensowenig wie sonst bei P zu denken). Εὑρέθη μοι im Resultat. Ἡ ἐντολὴ ἡ εἰς ζωήν das Gebot, das mir doch zum Leben gegeben war, vgl. die Verheissung Lev 18 5 mit der Erzählung Gen 2 15—17; αὕτη εἰς θάνατον eben dieses Gebot als zum Tode gereichend; θάνατος in demselben Sinne wie kurz vorher. Die festgestellte Thatsache wird 11 nochmals zusammenfassend begründet. Der Nachdruck liegt auf ἁμαρτία: die Sünde war die Ursache, das Gebot nur der Anlass. Διὰ τῆς ἐντολῆς mit ἐξηπάτησε zu verbinden s. zu 8 und dazu Gen 3 1—13. Der Ausdruck ἐξηπάτησε ist aus Gen 3 13 LXX. Was dort von der Schlange erzählt wird, ist hier auf die ἁμαρτία übertragen. Ἀπέκτεινεν s. zu 10. Δι' αὐτῆς nachdrucksvoll wiederholt. Das Ergebniss der Erörterung von 7—11 wird 12 gezogen: das Gesetz ist heilig, kann also nicht selbst ἁμαρτία sein (von der es vielmehr nur missbraucht wird). Dem μέν entspricht kein δέ, der entsprechende Gedanke folgt 13 in anderer Form. (WSE streicht 12 und 13; MICH lässt nur ὥστε ὁ μὲν νόμος ἅγιος stehen und verbindet es sofort mit ἐγὼ δὲ σάρκ. 14, indem er alles Dazwischenliegende tilgt; MAN, welcher wieder 7 7—25 die Ueberarbeitung eines älteren Stückes findet, streicht 10—12.) Ἅγιος weil von Gott stammend. Vom νόμος als dem Allgemeinen wird die im Vorhergehenden wiederholt erwähnte ἐντολή, das einzelne Gebot, noch unterschieden. Δικαία in ihren Forderungen, ἀγαθή in ihrem inneren Werth. 13 Nach Zurückweisung des Einwandes 7 erhebt sich aber auf Grund des 12 Gesagten alsbald ein neuer: Ist das Gesetz heilig, sind seine Gebote also heilig, gerecht und gut, so scheint zu folgen, dass eben dieses Gute, das

ja nach göttlicher Absicht bestimmt ist, mir zum Leben zu dienen, mir vielmehr zum Tode gereicht hat (ἐγένετο θάνατος mit ℵABCDP statt γέγονεν θάν.). Die Antwort des Apostels unterscheidet bestimmt zwischen Ursache und Anlass des Todes. Zu ἡ ἁμαρτία ergänze ἐμοὶ ἐγένετο θάνατος. Es ist die göttliche Absicht, dass die Sünde als solche offenbar werden, erscheinen sollte, dadurch dass sie durch das Gute mir den Tod wirkte. Der zweite Finalsatz ἵνα γένηται κτλ. ist dem ersten nicht coordinirt, sondern von ihm abhängig. Dadurch dass die ἁμαρτία durch den Missbrauch des Guten als solche erscheint, soll sie nach göttlicher Absicht gerade mittelst des missbrauchten Gebotes als über die Maassen sündig erscheinen, nämlich durch die Vervielfältigung der von ihr hervorgerufenen Uebertretungen, vgl. 5 20. Ἁμαρτωλός sündig; die ἁμαρτία ist ganz als Person behandelt (Mich streicht ἡ ἁμαρτία an dritter Stelle; in DFG steht es hier vor ἁμαρτωλός). Καθ᾽ ὑπερβολήν s. zu Gal 1 13.

7 14—23. Dass die Sünde durch das Gesetz dem Menschen den Tod wirkt, erklärt sich aus unsrer fleischlichen Natur, vermöge deren wir wider besseres Wissen und Wollen der Macht der Sünde unterworfen sind. [14] ***Denn wir wissen, dass das Gesetz geistlich ist; ich aber bin von Fleisch, verkauft unter die Sünde.*** [15] ***Denn was ich vollbringe, weiss ich nicht; denn nicht das was ich will thue ich, sondern das was ich hasse thue ich.*** [16] ***Wenn ich aber eben das was ich nicht will thue, so stimme ich dem Gesetze zu, dass es*** nämlich ***gut ist.*** [17] ***Nun aber vollbringe nicht mehr ich es, sondern die in mir wohnende Sünde.*** [18] ***Denn ich weiss ja, dass in mir, das heisst in meinem Fleische, nichts Gutes wohnt: denn das Wollen steht wol bei mir, aber nicht das Vollbringen des Guten.*** [19] ***Denn nicht das Gute was ich will thue ich, sondern das Böse was ich nicht will, dieses verübe ich.*** [20] ***Wenn ich aber eben das was ich nicht will thue, so vollbringe nicht mehr ich selbst es, sondern die in mir wohnende Sünde.*** [21] ***So finde ich also für mich, der ich das Gute thun will, das Gesetz, dass nur das Böse bei mir steht.*** [22] ***Denn ich freue mich an dem Gesetze Gottes nach dem inwendigen Menschen;*** [23] ***ich erblicke aber ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, widerstreitend dem Gesetze meiner Vernunft, und mich gefangen nehmend unter das Gesetz der Sünde, welches ist in meinen Gliedern.*** Das Ich, welches hier redet, ist dasselbe wie 7—13, der Mensch unter dem Gesetze, nicht der Wiedergeborene (Hfm, Phil). Mit οἴδαμεν 14 wendet sich P an das mit dem seinigen übereinstimmende Bewusstsein seiner jüd. gebildeten und gerichteten Leser. Nach gemeinsamer Ueberzeugung ist das Gesetz, von dem allein in diesem ganzen Zusammenhange die Rede ist, d. h. das mosaische, geistlich, πνευματικός, d. h. dem göttlichen Geist und Willen entsprungen. Ich aber bin σάρκινος, d. h. fleischern von Natur, nicht fleischlich gesinnt (das wäre σαρκικός, wie hier ℵcLP al. lesen).

Fleisch, d. h. der durch den göttlichen Lebensodem beseelte und gestaltete Erdenstoff, macht die Substanz des Menschen aus, was doch nicht ausschliesst, dass von der σάρξ als dem ἔξω ἄνθρωπος noch der ἔσω ἄνθρωπος unterschieden wird. Derselbe wird je nach Umständen als ψυχή (im Unterschiede vom supernaturalen göttlichen πνεῦμα, welches dem natürlichen Menschen noch fehlt), πνεῦμα (als πν. ἀνθρώπου im Unterschiede vom σῶμα), νοῦς (Bewusstsein, nicht ausschliesslich vom Erkenntnissvermögen), καρδία (Innenleben des Ich, als Sitz der Willensantriebe ebenso wie der Empfindungen) bezeichnet. Die paul. Anthropologie ruht durchaus auf at. Grundlage; ihre angeblich hellenistisch-dualistischen Bestandtheile sind einfach zu bestreiten. Eigenthümlich ist dem P nur, dass seine Pneumalehre nicht nur einen

schärferen Gegensatz zwischen dem göttlichen πνεῦμα und der menschlichen ψυχή, dem ἄνθρωπος πνευματικός und ψυχικός begründet (womit jedoch der Ursprung der menschlichen ψυχή aus dem göttlichen Lebensodem nicht geleugnet werden will), sondern auch dem ursprünglich rein physischen Begriffe der σάρξ zugleich eine ethische Bedeutung verleiht, welche den Apostel Gal 5 16—24 Rm 8 4—13 dahin führt, die σάρξ geradezu als ein dem πνεῦμα widerstrebendes Princip zu fassen, wogegen er hier (7 7—23) zur Bezeichnung dieses Princips den Begriff der ἁμαρτία verwendet, die σάρξ aber einfach als materielles Substrat der sinnlichen Begierden und Triebe fasst.

Vermöge seiner fleischlichen Natur ist der Mensch πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν, wie ein Sklave unter die Herrschaft der Sünde verkauft, sodass er nicht thun kann, was er will, sondern thun muss, was seine Gebieterin verlangt. Hiermit ist allerdings eine Naturnothwendigkeit des Sündigens ausgesprochen, die nicht erst durch das geschichtliche Factum des adamitischen Sündenfalls, sondern in der σάρξ des Menschen (d. h. nicht in seiner fleischlichen Willensrichtung, sondern in seiner Fleischessubstanz) begründet ist; andererseits aber ist die sittliche Freiheit des ἔσω ἄνθρωπος, das Gute zu wollen, hierdurch nicht ausgeschlossen, nur kann vermöge der Herrschaft der ἁμαρτία über die σάρξ das Wollen des Guten nicht zum Vollbringen werden. Das Folgende begründet die Thatsache, dass der Mensch durch seine Fleischesnatur an die Sünde verkauft ist, durch Berufung auf die Bereitwilligkeit des menschlichen Ich das Gute zu thun, aber zugleich auf die Ohnmacht des Ich, dieser Bereitwilligkeit das entsprechende Thun folgen zu lassen. **15** Ὃ γὰρ κατεργάζομαι οὐ γινώσκω (von WSE gestrichen) nicht: ich billige nicht, was ich thue, auch nicht: ich erkenne es nicht als Sünde, sondern: ich weiss nicht, was ich thue, ich handle nicht aus vernünftiger Einsicht, sondern blindlings wie vom Sturme fortgerissen (RCK). Τοῦτο πράσσω: in DFG al. fehlt τοῦτο, von MICH gestrichen. Ὃ μισῶ: also auch der Mensch unter dem Gesetz, nicht erst der Wiedergeborene kann das Böse innerlich hassen. **16** Gerade dadurch aber, dass mein Handeln in Widerspruch zu meiner innersten Neigung steht, also gerade durch meine innere Abneigung gegen das Böse σύμφημι τῷ νόμῳ ὅτι καλός sc. ἐστι, stimme ich der Selbstaussage des Gesetzes bei, dass dasselbe gut und schön ist. **17** Ist dies aber der Fall, so bin ichs eben nicht selbst, der das vollbringt, was ich nicht will, sondern die Sünde: folglich bin ich durch meine σάρξ unter die fremde Gewalt, die ἁμαρτία, geknechtet. Νυνὶ δέ ist das logische, wie 3 21 (iam vero); οὐκέτι im logischen Sinne: nicht mehr wie im Gegenfalle; ἐγώ das Ich als persönliches Subject. Ἐνοικοῦσα mit ℵB statt οἰκοῦσα (WSE streicht 16 und 17 sowie die ersten Worte von 18 bis ἀγαθόν, MICH tilgt σύμφημι τῷ νόμῳ ὅτι καλός· νυνὶ δέ, sowie gleich nachher 18 τοῦτ᾽ ἔστιν ἐν τῇ σαρκί μου). Der Gedanke, dass nicht des Menschen Ich, sondern die Sünde als objectiv den Menschen beherrschende Macht es ist, welche das eigentliche Subject des bösen Thuns in ihm ist, wird nun 18—19 noch näher erläutert. Ausgangspunkt ist **18** die Thatsache des Bewusstseins, dass ἐν ἐμοί, d. h. in meiner σάρξ, nichts Gutes wohnt, d. h. dass ich keine guten Handlungen zu verwirklichen vermag; ausdrücklich wird aber an der menschlichen Gesammtpersönlichkeit die eine Seite des Menschen, seine σάρξ, herausgehoben, um sie von dem eigentlichen Ich, d. h. dem persönlichen Selbstbewusstsein des Subjects, scharf zu unterscheiden. Παράκειται liegt mir vor, als vorhanden, steht in meiner Macht. Gerade darin, dass dem Ich eben nur das θέλειν, nicht das κατεργάζεσθαι des Guten möglich ist, liegt der That-

beweis dafür, dass in meiner σάρξ nichts Gutes wohnt. Τὸ καλὸν οὔ sc. παράκειται. So mit ℵABC cop statt οὐχ εὑρίσκω DFGKLP it vg pesch. Die zuletzt ausgesprochene Thatsache, dass mir eben nur das Wollen, nicht das Vollbringen des Guten möglich ist, findet nun 19 ihre Bestätigung dadurch, dass ich in der That, wie schon 15 gesagt war, statt des von mir gewollten Guten dessen Gegentheil, das von mir nicht gewollte Böse vollbringe. Es ist also ganz unnöthig, den Vers mit Wse, Vkm, Blj, Mich als alte Glosse zu beseitigen. Ὃ θέλω . . . ἀγαθόν und ὃ οὐ θέλω κακόν sind aufzulösen τὸ ἀγαθὸν ὃ θέλω, τὸ κακὸν ὃ οὐ θέλω. Daraus, dass das Ich das Gegentheil dessen thut, was es will, ergibt sich also in der That, 20 dass nicht das Ich, sondern die in ihm wohnende Sünde das eigentliche Subject des Handelns ist, womit die Rede zu dem Gedanken von 17 zurückkehrt (Vkm, Blj, Mich streichen auch 20). Das Ergebniss ist also 21 dieses (εὑρίσκω ἄρα), dass für mich, trotzdem ich das Gute will, das Gesetz, d. h. die objectiv mir auferlegte Nothwendigkeit besteht, nur das Böse vollbringen zu können. Unter dem νόμος ist, wie sofort näher erläutert wird, das reine Gegentheil des νόμος τοῦ θεοῦ oder des νόμος τοῦ νοός μου, nämlich der νόμος τῆς ἁμαρτίας in meinen Gliedern zu verstehen. Durch diese gegensätzliche Beziehung erklärt sich der auf den ersten Blick auffällige Ausdruck. Die zahlreichen Versuche früherer Ausleger, τὸν νόμον auch hier vom mosaischen Gesetze zu verstehen, scheitern entweder an der unerträglichen Härte bzw. der sprachlichen Unmöglichkeit der versuchten Wortverbindungen, oder an der logischen Unmöglichkeit des dann entstehenden Gedankens. Τῷ θέλοντι ἐμοί ist wol dativ. comm., nicht aus dem Objectssatze mit ὅτι heraufgenommen (Hst), in welchem Falle man eine Wiederaufnahme des τ. θελ. ἐμοί durch das zweite ἐμοί annehmen müsste (Wse streicht 21 ganz. Ὅτι . . . παράκειται fehlt auch in FG und wird von Blj, Mich verworfen). Nun wird 22 und 23 dieses „Gesetz“, d. h. diese mir auferlegte Nothwendigkeit, näher erklärt. Obwol ich nämlich 22 am Gesetze Gottes (dem mosaischen, vgl. 12 14, τῷ νόμῳ τοῦ νοός 23) Lust habe (eigentlich: ihm freudig beistimme, Vkm, Hst, nicht gerade: mich mit ihm freue, Mr, Ws) nach meinem inwendigen Menschen, so sehe ich doch ein anderes Gesetz, eben das Gesetz der Sünde, in meinen Gliedern regieren. Der Ausdruck κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον (von Mich getilgt) will nicht besagen, dass bei der Herrschaft, welche die Sünde ausübt, der vernünftige Mensch nur ein innerlicher bleibt (Ws), sondern an sich unterscheidet P auch schon in dem Menschen unter dem Gesetz den inwendigen Menschen, den νοῦς, und den äusseren Menschen, die σάρξ mit ihren Gliedern (s. o.). Ich erblicke aber 23 (βλέπω von der psychologischen Wahrnehmung) ein Gesetz anderer Art (ἕτερον νόμον) in meinen Gliedern; ἀντιστρατευόμενον eigentlich: welches Krieg führt, wol nicht abhängig von βλέπω, sondern nähere Bestimmung zu ἕτερον νόμον (Ws). Unter dem νόμος τοῦ νοός, welchem der νόμος in den Gliedern widerstreitet, ist nicht ein anderer νόμος als der eben erwähnte νόμος τοῦ θεοῦ gemeint (Ew, Delitzsch, bibl. Psych. 331, Hfm, Mr, Ws), sondern dieser selbst heisst so, weil ihn mein νοῦς als verbindlich anerkennt, wie ja auch gleich nachher der νόμος τῆς ἁμαρτίας, welcher in meinen Gliedern ist, kein anderer νόμος sein kann als der eben erwähnte νόμος ἐν τοῖς μέλεσίν μου. Bemerke übrigens, dass P den νοῦς, nicht das πνεῦμα, der σάρξ und ihren Gliedern gegenüberstellt. Wo πνεῦμα und σάρξ gegenüberstehen, bezeichnet ersteres nach paul. Sprachgebrauch immer das supernatural-göttliche πνεῦμα,

welches erst den Wiedergeborenen verliehen ist. Αἰχμαλωτίζοντα Fortsetzung des Kriegsbildes. Die Sünde ist die Kriegsherrin, welche die von ihr Besiegten gefangen nimmt und zu Sklaven macht (in A ist τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου hinter αἰχμ. an die Stelle von με ἐν τ. ν. τῆς ἁμαρτίας . . . μέλεσί μου gerathen. Wse streicht ἐν τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας . . . μέλεσί μου, ebenso Mich, der vorher αἰχμαλωτίζομαι lesen will).

7 24 und 25. Abschluss. [24] ***Ich unglücklicher Mensch, wer wird mich erlösen von diesem Leibe des Todes?*** [25] ***Dank sei Gott durch Jesum Christum unsern Herrn! Also denn: ich für mich selbst diene mit der Vernunft dem Gesetze Gottes, mit dem Fleische aber dem Gesetze der Sünde.*** Das Ergebniss ist also dieses, dass nicht das Gesetz Gottes mir zum Tode gereicht hat (13), sondern dass die in meinem Leibe regierende Sünde es ist, welche mir mittelst des Gesetzes, ja trotz meiner Lust an demselben, den Tod bringt. 24 Von dieser todbringenden Sklaverei unter der Sünde Gewalt gibt es keine andere Errettung als die Befreiung von diesem, vermöge seiner fleischlichen Natur dem Tode anheimgefallenen Leibe. Diesem unglücklichen Bewusstsein (ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος), in welchem die Gesetzesreligion nothwendig endet, gibt der Apostel in schmerzlichem Rückblicke auf die von ihm selbst durchlebte Zeit innerer Unseligkeit unter dem Gesetze ergreifenden Ausdruck. Ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου aus diesem dem Tode anheimgefallenen Leibe, vgl. σῶμα τῆς ἁμαρτίας 6 6. Die Beziehung τούτου auf θανάτου (Mr, Ws) wäre nur möglich, wenn θάνατος den „geistlichen Tod“ bezeichnete, was bei P nie der Fall ist. (Noch weniger bedarf es der von Michaelis vorgeschlagenen Umstellung ἐκ τοῦ θαν. τ. σωμ. τ.) Dem Schmerzensrufe des gesetzlichen Menschen tritt 25 in rascher Wendung der Jubelruf des durch Christus erlösten Menschen gegenüber. Χάρις τῷ θεῷ Borig χάρις δὲ τῷ θεῷ ℵ^a C** εὐχαριστῶ τῷ θεῷ ℵ*AKL. Eine handgreifliche Correctur ist ἡ χάρις τοῦ θεοῦ (oder κυρίου) sc. ῥύσεταί με DFG Iren (Mich will lesen ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν, mit Weglassung von διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ). Der Dank gegen Gott ist vermittelt durch Jesum Christum, weil die erlösende Gnade durch ihn vermittelt ist. Inwiefern, ist 6 2—7 ausgeführt, bedurfte dahier keiner Wiederholung. Mit ἄρα οὖν wird das schliessliche Ergebniss des Zustandes unter dem Gesetze und der Sünde nochmals zusammengefasst (Reiche streicht 25, Wse, Blj, Mich die Worte von ἄρα οὖν . . . νόμῳ ἁμαρτίας). Αὐτὸς ἐγώ ich selbst, ich als dieses auf mich selbst gestellte Subject, abgesehen von der Gnade in Christo. Νόμῳ θεοῦ ist wie in der ganzen bisherigen Ausführung das mosaische Gesetz, nicht das Gewissensgesetz (Hfm, Hst, Ws).

3. Dritter Abschnitt: 8 1—39. In denen, welche in der Gemeinschaft Christi stehen, erweist sich der ihnen mitgetheilte Geist Christi als die neue Lebensmacht, durch die sie schon jetzt zur Erfüllung der sittlichen Anforderungen des Gesetzes befähigt, zugleich aber ihres künftigen herrlichen Lebens als Söhne und Erben Gottes vergewissert werden. 8 1—13. Die in der Gemeinschaft des Auferstandenen stehen, sind von jeder Verdammlichkeit freigesprochen, weil der Geist Christi sie von der Herrschaft der Sünde und des Todes befreit und zu einem neuen Leben befähigt hat, in welchem sie den Willen Gottes wirklich zu erfüllen vermögen. [1] ***So gibt es denn jetzt keinen Verurtheilungsspruch mehr für die, welche in***

Christo Jesu sind. [2] *Denn das Gesetz des Geistes des Lebens in Christo Jesu hat dich befreit von dem Gesetze der Sünde und des Todes.* [3] *Denn was das Gesetz nicht vermochte, das, worin es kraftlos war durch das Fleisch — Gott, indem er seinen eigenen Sohn sandte in Nachbildung des Sündenfleisches und für die Sünde, hat die Sünde im Fleische verurtheilt,* [4] *damit die Rechtsforderung des Gesetzes erfüllt würde in uns, die wir nicht nach dem Fleische wandeln, sondern nach dem Geist.* [5] *Denn die nach dem Fleische sind, die sinnen auf das was des Fleisches ist; die aber nach dem Geiste sind, auf das was des Geistes ist.* [6] *Denn das Sinnen des Fleisches ist der Tod, das Sinnen des Geistes aber Leben und Friede,* [7] *darum, weil das Sinnen des Fleisches Feindschaft wider Gott ist; denn dem Gesetze Gottes unterwirft es sich nicht, vermag es auch nicht.* [8] *Die aber im Fleische sind, vermögen Gott nicht zu gefallen.* [9] *Ihr aber seid nicht im Fleische, sondern im Geiste, wenn anders Gottes Geist in euch wohnt; wer aber Christi Geist nicht hat, der ist nicht sein.* [10] *Ist aber Christus in euch, so ist zwar der Leib todt um der Sünde willen, der Geist aber Leben um der Gerechtigkeit willen.* [11] *Wenn aber der Geist dessen, der Jesum von den Todten erweckt hat, in euch wohnt, so wird der, welcher Christum Jesum von den Todten erweckt hat, auch eure sterblichen Leiber um seines in euch wohnenden Geistes willen lebendig machen.* [12] *So sind wir also, Brüder, nicht Schuldner dem Fleische, um nach dem Fleische zu leben.* [13] *Denn wenn ihr nach dem Fleische lebt, werdet ihr sterben; wenn ihr aber durch den Geist die Handlungen des Fleisches ertödtet, werdet ihr leben.* 1 Im scharfen Gegensatze zu dem früheren Zustande des auf sich selbst gestellten Ich unter dem Gesetz und der Sünde stellt P die Thatsache hin, dass es für die in der Gemeinschaft Christi Stehenden nichts (οὐδέν hat den Nachdruck) gibt, was ihnen zur Verdammniss gereichen kann. Κατάκριμα sc. ἐστί, das Verdammungsurtheil, welches ja durchs Gesetz gesprochen wird; τοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ für die, welche durch Glauben und Taufe in die Gemeinschaft des gestorbenen und auferstandenen Christus getreten sind. Mich will v. 1 οὐδὲν ἄρα νῦν τοῖς ἐν Χρ. Ἰ. streichen und dafür 2 schreiben τοὺς ἐν Χρ. Ἰ. ἠλευθέρωσεν ἀπὸ τ. ν. τ. ἁ. κ. τ. θ. Der Zusatz mehrerer Handschriften μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα (ℵᶜDᶜKL, die ersten drei Worte auch AD**) ist handgreifliches Glossem (Wse streicht den ganzen Vers). Als Grund dafür, dass die in Christi Gemeinschaft Stehenden keinem Verurtheilungsspruche des Gesetzes mehr unterliegen, gibt 2 an, dass sie von dem νόμος τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου, dem todbringenden Gesetze der Sünde (dem ἕτερος νόμος 7 23), durch den an seine Stelle getretenen νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ befreit worden sind, d. h. durch die neue Lebensordnung, nach welcher der göttliche Geist in den Gläubigen regiert (νόμος also auch hier im übertragenen Sinn, durch den Gegensatz veranlasst). Dieser Geist heisst Geist des Lebens, sofern Leben im absoluten Sinn, unzerstörbares ewiges Leben sein Wesen ist, und von ihm in den Gläubigen gewirkt wird in dem doppelten Sinne, der 10 und 11 weiter ausgeführt wird. Das Leben bethätigt und wirkt er in Christo Jesu: ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ist mit ζωῆς zu einem Begriffe zu verbinden, nicht mit ἠλευθέρωσε, wie gewöhnlich, aber gegen den paul. Satzbau. (Wse streicht τῆς ζωῆς ἐν Χρ. Ἰ., Man tilgt den ganzen Vers.) Dieser Geist hat d i c h befreit (ἠλευθέρωσέν σε ℵBFG f g pesch statt ἠλευθ. με): die Befreiung von der Herrschaft der Sünde und des Todes wird hier dem Walten des

göttlichen Geistes in den Gläubigen zugeschrieben, sofern erst in denen, welche in der Gemeinschaft des Auferstandenen stehen, die Macht der Sünde und des Todes gebrochen ist. Diese Lebens- und Geistesgemeinschaft mit dem Auferstandenen ist aber der Thatbeweis, dass in der Todesgemeinschaft mit Christo die Schuld und Verdammniss wirklich von den Gläubigen genommen ist. Irrig und im Widerspruche mit der Ausführung 6 2—11 wäre es, die Geistesmittheilung ohne Weiteres selbst als Schuldbefreiung zu fassen, also die Sündenvergebung von dem neuen Leben der Gläubigen abhängig zu machen. Vielmehr wird die Befreiung von der Macht der Sünde und des Todes sofort wieder 3 durch den Hinweis auf die sühnende Wirkung des Todes Christi begründet. Τὸ γὰρ ἀδύνατον τοῦ νόμου nomin. abs., das was dem Gesetze unmöglich war (nicht: die Ohnmacht des Gesetzes, Hst) sc. das hat Gott gethan. Ἐν ᾧ ἠσθένει nähere Bestimmung zu τὸ ἀδύνατον, das worin (Hst, Ws), nicht: weil, insofern (Win, d W, Phil, Mr), auch nicht: solange (Schott, Vkm) das Gesetz ohnmächtig war wegen des Fleisches; vgl. 7 14—23. Das Gesetz konnte wol gebieten, es hatte aber wegen des Fleisches keine Macht, die Sünde zu überwinden (Wse und Man streichen ἐν ᾧ ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός). Diese Ueberwindung der Sündenmacht hat vielmehr erst Gott durch den Tod seines Sohnes zu Stande gebracht. Er sandte τὸν ἑαυτοῦ υἱόν, seinen eigenen, ihm wesentlich zugehörigen Sohn (im metaphysischen, nicht im ethischen Sinne) und zwar 1) ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας, 2) περὶ ἁμαρτίας (Wse streicht beides, Mich tilgt wieder den ganzen Vers 3). Unter dem ὁμοίωμα kann keine blosse Aehnlichkeit verstanden werden, die gerade in der Hauptsache, auf die es hier ankommt, Unähnlichkeit wäre (s. zu 1 23). Der Sohn Gottes ist also wirklich im Fleische (nicht etwa in einem blossen Scheinleibe oder Scheinfleische) erschienen, er hat aber auch wirklich die σὰρξ ἁμαρτίας, nicht eine ganz andersartige, zur ἁμαρτία in keiner Beziehung stehende σάρξ (so nach den Meisten auch Zeller, ZwTh 1870, 307; Ws) angenommen. Durch den Zweck der Sendung des Sohnes, die Macht der ἁμαρτία zu brechen, ist auch die Gestalt bestimmt, in welcher er kommen musste. Er musste dieselbe σὰρξ ἁμαρτίας annehmen, welche die adamitische Menschheit an sich trägt, konnte nicht in der seinem pneumatischen Wesen entsprechenden himmlischen Lichtgestalt kommen. Daraus folgt aber von Ferne nicht die „Sündhaftigkeit“ Jesu. Die σὰρξ ἁμαρτίας ist eben die vermöge ihrer Naturbeschaffenheit der Herrschaft der ἁμαρτία unterworfene σάρξ. Da diese σάρξ aber dem pneumatischen Christus nicht von Natur eigen ist, so konnte er eben nur ἐν ὁμοιώματι τῆς σαρκὸς ἁμ. kommen, d. h. er konnte diese σάρξ nur als eine seinem Wesen fremde Erscheinungsform annehmen, ohne dass er darum in diesem seinem innersten Wesen von der ἁμαρτία berührt worden, also selbst zum ἁμαρτωλός geworden wäre. Obwol er objectiv, im Tode seiner σάρξ, zur ἁμαρτία für uns gemacht wird (II Kor 5 21), so kann doch eben, weil er pneumatisch ist, die ἁμαρτία über seine σάρξ keine Macht gewinnen, wie dies bei den unerlösten Menschen der Fall ist, in welchen der νοῦς oder ἔσω ἄνθρωπος vergeblich wider die Herrschaft der ἁμαρτία ankämpft (7 22 f). Das Zweite ist nun, dass Gott seinen Sohn sendet περὶ ἁμαρτίας, um der Sünde willen, d. h. um sie zu sühnen. Dieser Gedanke, welchen der Ausdruck sehr wohl zulässt (Rck, Hgf), liegt hier keineswegs fern (Ws), da dem Apostel auch sonst der Sühntod Christi als die Bedingung erscheint, unter welcher überhaupt die Macht der Sünde gebrochen werden konnte, vgl. 6 3—10. Dasjenige nun, was Gott dadurch,

dass er seinen Sohn ἐν ὁμοιώμ.. σαρκὸς ἁμ. und περὶ ἁμαρτίας sandte, zu Stande gebracht hat, wird ausgedrückt mit κατέκρινε τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί. Dies ist also eben das, was das Gesetz nicht zu thun vermochte. Gemeint kann damit aber nicht eine thatsächliche Ueberwindung der Sünde durch Christi sündloses Leben im Fleische sein (Ritschl, Ws), was ein dem Apostel völlig fremder Gedanke wäre, sondern das κατακρίνειν τὴν ἁμ. erfolgt im Tode Christi, in welchem sich der göttliche Zweck seiner Sendung zusammenfasst. Im Tode Christi vollzog Gott an der ἁμαρτία das Strafgericht, freilich nicht sofern sie wie eine physische Substanz vernichtet, noch weniger aber sofern die Strafbarkeit der ἁμαρτία durch den Tod Christi nur declarirt wurde (dies vermochte auch schon das Gesetz), wohl aber sofern das Todesurtheil an ihr thatsächlich vollzogen und sie damit ihrer Herrschermacht entsetzt wurde (vgl. I Kor 11 32 und κατάκριμα Rm 5 16 18). Dieses Todesurtheil über die ἁμαρτία ist die unmittelbare Wirkung des stellvertretenden Sühntodes Christi. Dasselbe erfolgt ἐν τῇ σαρκί, indem im Tode der σάρξ Christi die Herrschaft der ἁμαρτία über die σάρξ überhaupt, also auch über unsere σάρξ gebrochen wird (vermöge der mystischen Todesgemeinschaft des Gläubigen mit Christo ist ja der Tod seiner σάρξ zugleich der Tod ihrer σάρξ): ἐν τῇ σαρκί ist also mit κατέκρινεν zu verbinden. So Hst, zum Evglm des P und des Pt 436ff; Overbeck, ZwTh 1869, 178ff; Pfl, Paulinismus ² 149. 4 Der göttliche Zweck des im Tode Christi an der ἁμαρτία im Fleische vollzogenen Todesurtheils war aber dieser, dass in den Gläubigen das δικαίωμα τοῦ νόμου, die Rechtsforderung, d. h. die sittlichen Gebote, des Gesetzes erfüllt werden sollte, nämlich in denen, welche nun nicht mehr κατὰ σάρκα, sondern κατὰ πνεῦμα wandeln. Τοῖς μὴ κτλ. Apposition zu ἐν ἡμῖν, gibt die Bedingung an, unter welcher jene Erfüllung möglich ist. In den Gläubigen ist ja durch die Todesgemeinschaft mit Christo die σάρξ getödtet, durch die Lebensgemeinschaft mit ihm das (göttliche) πνεῦμα die regierende Macht geworden. Gerade das, was dem Gesetze unmöglich war, die Erfüllung seiner sittlichen Anforderungen, ist also durch das Werk Gottes in Christo den Gläubigen möglich. Wie vorher die ἁμαρτία, so erscheint jetzt die σάρξ als objective Macht (Gal 5 16—24), deren Herrschaft aber durch die objective Macht des göttlichen πνεῦμα gebrochen wird. Die folgenden Worte 5 wollen erklären, dass nur in denen, die nicht nach dem Fleische, sondern nach dem Geiste wandeln, die Forderungen des Gesetzes erfüllt werden können. Οἱ κατὰ σάρκα ὄντες die durch die σάρξ als objective Lebensnorm bestimmt sind (und darum denn auch κατὰ σάρκα περιπατοῦσι), Bezeichnung des Zugehörigkeitsverhältnisses. Ebenso das entgegengesetzte οἱ κατὰ πνεῦμα. Τὰ τῆς σαρκὸς φρονοῦσι, ihr Sinnen und Streben ist auf das, was dem Fleische eigen ist, d. h. auf die fleischlichen Lüste gerichtet. Umgekehrt das Sinnen derer, die dem πνεῦμα angehören, ist auf das, was des πνεῦμα ist, d. h. auf das geistlich Gute gerichtet. Beides wird nun 6 noch näher dahin bestimmt (γάρ steht erläuternd, nicht begründend), dass das Sinnen und Streben der σάρξ der Tod ist, d. h. auf den Tod hinausläuft, also unmöglich das δικαίωμα τοῦ νόμου erfüllen kann, während das φρόνημα des Geistes Leben und Friede ist, d. h. zum ewigen Leben und zum Frieden mit Gott (nicht: zum Heil [Mr, Ws], was das Wort nicht heisst), hinführt. Φρόνημα kann wie θέλημα sowol das Streben als Act (Mr), als auch das Object des Strebens (Ws) bezeichnen. Da aber im letzteren Falle die Begriffe θάνατος und τὰ τῆς σαρκός gleichbedeutend gesetzt werden müss-

ten, so ist die erstere Auffassung vorzuziehen. Zum Tode aber (d. h. wie immer zum leiblichen Tode ohne Auferstehen) führt das φρόνημα τῆς σαρκός 7 gerade desshalb, weil es Feindschaft wider Gott ist, d. h. im Gegensatze steht zu Gottes Willen und Gebot. Denn Feindschaft gegen Gott ist überall da, wo man dem Gesetze Gottes sich nicht unterwirft, vgl. 5 10. Ἔχθρα εἰς θεόν bezeichnet nicht das Ziel, sondern die Wesensbeschaffenheit des φρονεῖν (nicht: etwas Gottfeindliches, Ws). Οὐχ ὑποτάσσεται sc. ἡ σάρξ. Zu τῷ γὰρ νόμῳ τοῦ θεοῦ vgl. 7 22. Οὐδὲ γὰρ δύναται, weil nämlich die σάρξ der ἁμαρτία unterthan ist, und insofern allerdings wegen ihrer widergöttlichen Wesensbeschaffenheit (Mr, Hst). 8 Die aber (δέ metabatisch) ἐν σαρκί sind (s. zu 7 5), d. h. dem Machtbereiche der σάρξ angehören, können Gott nicht gefallen, sie können wegen ihrer Solidarität mit den Bestrebungen der σάρξ dem Gesetze Gottes nicht gehorchen, stehen also ebenfalls in Feindschaft wider Gott; folglich tragen auch sie als Ende ihres Sinnens und Trachtens den Tod davon (Wse streicht 5 7 und 8, Mich 5—9 11, Man 6—9 a und 11). 9—11 enthalten nun die andere Seite des Gedankens: wenn das Leben im Fleische zum Ungehorsam wider Gott und damit zum Tode führt, so führt das Leben im Geiste zur Gerechtigkeit und zur Auferstehung. Dies wird 9 mit ὑμεῖς δέ unmittelbar auf die Leser als Gläubige angewendet. Ihr aber seid nicht im Fleische (in dessen Machtbereich), sondern im Geiste (im Machtbereiche des göttlichen Geistes, wie hier überall). Εἴπερ wenn anders, setzt die Möglichkeit, dass der gesetzte Fall nicht zutrifft. Die Möglichkeit, sich wieder unter die Herrschaft des Fleisches zurückzubegeben, ist ja auch bei dem Gläubigen nicht ausgeschlossen. Also eine ernste Mahnung zur Selbstprüfung! Οἰκεῖ ἐν ὑμῖν in euch seine Wohnstätte aufgeschlagen hat. Dieses Einwohnen des πνεῦμα θεοῦ ist ebenso eigentlich zu nehmen wie 7 17 20 das Einwohnen der ἁμαρτία. Mit εἰ δέ τις πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει setzt P nun die entgegengesetzte Möglichkeit, bezieht sie aber nicht auf die Leser, zu denen er ein besseres Vertrauen hat, redet daher in 3. Person. Wer den Geist Christi nicht hat, der ist nicht sein, gehört ihm gar nicht wahrhaft an, steht in gar keiner wirklichen Gemeinschaft mit ihm. Sein Beispiel kann also den Satz nicht umstossen, dass in denen, welche Christi sind, das Gesetz Gottes erfüllt wird. Unter πνεῦμα Χριστοῦ ist nicht etwa die sittliche Gesinnung, die in Jesu auch war, sondern das objective πνεῦμα gemeint, das sein Wesen ausmacht (1 4), d. h. eben dasselbe πνεῦμα, welches soeben πνεῦμα θεοῦ hiess. Der Wechsel des Ausdrucks erklärt sich aus dem Gegensatze, den der Apostel vor Augen hat. Die Einwohnung des göttlichen πνεῦμα in den Gläubigen ist ja durch die Gemeinschaft mit Christo vermittelt. War übrigens vorher die Vorstellung die, dass das πνεῦμα als objectives Princip in dem Ich als in seinem Werkzeuge wohnt, so ist jetzt der Gedanke der, dass das Ich selbst das handelnde Subject ist, aber erfüllt mit der ihm verliehenen Kraft des Geistes. Dem Satze εἰ δέ τις πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει wird nun 10 wieder der umgekehrte Fall — abermals in unmittelbarer Anwendung auf die Leser — gegenübergestellt: wenn aber Christus in euch ist (wieder, wie vorher das πνεῦμα θεοῦ, als einwohnende Lebensmacht), dann erweist er sich thatsächlich als der Gestorbene und Auferstandene in denen, die mit ihm in Todes- und Lebensgemeinschaft stehen. Das Sein Christi in den Gläubigen ist ganz dasselbe, was vorher das Einwohnen des πνεῦμα Gottes in den Gläubigen hiess, sofern eben der Pneumabesitz der Gläubigen durch die mystische Gemeinschaft mit dem pneumatischen

κύριος vermittelt ist. Der Wechsel der Ausdrücke Χριστὸς ἐν ἡμῖν, τὸ πνεῦμα ἐν ἡμῖν, ἡμεῖς ἐν Χριστῷ, ἡμεῖς ἐν πνεύματι bringt denselben Grundgedanken, aber nach seinen verschiedenen Seiten hin (nach der historischen und der ideellen, nach der objectiven und der subjectiven Seite) zum Ausdrucke. Τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν δι' ἁμαρτίαν muss etwas aussagen, was durch die Gemeinschaft mit Christo thatsächlich in den Gläubigen gewirkt ist. Aber es wird unterschieden zwischen dem, was Voraussetzung, und dem was Wirkung des πνεῦμα Christi in den Gläubigen ist. Nicht vermöge der Wirksamkeit des πνεῦμα Christi, sondern vermöge der in der Taufe vollzogenen Gemeinschaft mit seinem Tode (6 2—11), welche die Voraussetzung für die Wirksamkeit des πνεῦμα in den Gläubigen ist, ist das σῶμα schon jetzt todt, nämlich imputative als mit Christo gestorben, und dadurch objectiv real, nämlich in seiner selbständigen Lebensregung ertödtet (nicht: todt im moralischen Sinne [Hfm, Phil], aber auch nicht vom Standpunkte der Zukunft aus, Ws), und zwar todt um der Sünde willen, d. h. nicht: um der Sünde nicht mehr zu dienen (Hst), sondern die im Leibe wohnende Sünde war die Ursache, um derentwillen der Leib (in der Taufe) getödtet werden musste. Das Andere nun, was vermöge der Gemeinschaft mit Christo in den Gläubigen gewirkt ist, ist vermöge der Lebensgemeinschaft mit dem Auferstandenen in ihnen gewirkt: τὸ δὲ πνεῦμα ζωή, nämlich (wegen des Gegensatzes zu σῶμα) nicht das göttliche (Hst), sondern das menschliche πνεῦμα, in welchem aber das πνεῦμα Χριστοῦ wohnt, also der „inwendige Mensch“ (7 22). Dieser ist ζωή, d. h. Leben ist seine (durch die Einwohnung Christi ihm mitgetheilte) Wesensbeschaffenheit, die er schon jetzt in einem neuen heiligen Wandel durch die That bewährt, und zwar διὰ δικαιοσύνην, hier wol nicht um der zugerechneten Gerechtigkeit (Rck, Fr, Phil, Hfm, Mr), sondern um der in der Lebensgemeinschaft mit Christo neu hergestellten Lebensgerechtigkeit willen; nicht um diese Lebensgerechtigkeit erst herzustellen (Thol, dW, Hst), vgl. dagegen zu 4 25. (Wse streicht die Worte εἰ δέ τις πν. Χρ. bis zum Schlusse von 10.) Das den Gläubigen mitgetheilte πνεῦμα ist aber nicht bloss eine Macht des neuen sittlichen Lebens, sondern zugleich **11** die Bürgschaft der künftigen Neubelebung ihrer sterblichen Leiber. Daher heisst der in ihnen wohnende Geist jetzt τὸ πνεῦμα τοῦ ἐγείραντος τὸν (Artikel mit ℵAB) Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν. Weil der ihnen einwohnende Geist der Geist des Gottes ist, welcher Jesum von den Todten erweckt hat, so wird der Gott, welcher den Messias Jesus von den Todten erweckt hat (Χριστὸν Ἰησοῦν ℵ*AD* Χριστόν BD^cFG, Andere anders. Mich vermuthet einfach αὐτόν und streicht ἐκ νεκρῶν, dessen Stellung schwankt), auch eure sterblichen, d. h. von Natur dem Tode verfallenen Leiber wieder erwecken διὰ τὸ ἐνοικοῦν αὐτοῦ πνεῦμα ἐν ὑμῖν um seines in euch wohnenden Geistes willen (BDFGKLP it vg syr sah Orig Iren Tertull, die in der ältesten Kirche am weitesten verbreitete LA, während διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος . . . πνεύματος durch seinen in euch wohnenden Geist ℵAC cop arm aeth Clem nur die LA der alexandrinischen Kirche war. Ende des 4. Jahrh. traten die Makedonianer für die erste, die Orthodoxen für die zweite LA ein). Unter dem ζωοποιεῖν der sterblichen Leiber ist nicht eine Auferweckung des Fleisches (dagegen I Kor 15 50), aber auch keine schon jetzt erfolgende ethische Belebung der Erdenleiber (Hst), sondern die Auferstehung pneumatischer Leiber zu verstehen. Die LA διὰ τοῦ πνεύματος würde die Bildung dieser Leiber als eine immanente Wirkung des πνεῦμα in den Gläubigen bezeichnen; mit διὰ τὸ πνεῦμα wird dagegen der Beweggrund

für eine transcendente göttliche Machtthat angegeben. Mit 12 beginnt kein neuer Abschnitt, sondern dieser und der folgende Vers enthalten das Endergebniss der bisherigen Erörterung. Weil der Geist Gottes in uns wohnt und uns unsere künftige Auferstehung verbürgt, so sind also (ἄρα οὖν) die in der Gemeinschaft Christi Stehenden nicht mehr genöthigt, nach dem Fleische zu leben, sondern sind befähigt, die Lebensregungen des Fleischesleibes zu ertödten: nur so nämlich werden sie statt des Todes das Leben gewinnen. Hiermit ist die Einwendung der Gegner 6 1 15 nach allen Seiten hin widerlegt. Ὀφειλέται ἐσμέν wir sind Schuldner, zum Dienst (nicht: zum Dank, Ws) verpflichtet (NABER, MICH lesen dafür ὀφείλετε). Οὐ τῇ σαρκί die Stellung der Negation weist auf den Gegensatz ἀλλὰ τῷ πνεύματι hin. Τοῦ κατὰ σάρκα ζῆν, dass wir nach dem Fleische leben müssten: dies wäre ja der alleinige Zweck dieses Dienstverhältnisses (nach BLJ und MICH wäre οὐ τῇ σαρκί nur eine Variante zu τοῦ κατὰ σάρκα). Die Begründung des Ausspruchs, dass wir nicht mehr ὀφειλέται τῇ σαρκί sind, wird nun 13 durch den Hinweis gegeben, dass wir ja dann, wenn wir nach dem Fleische leben würden, dem Tode anheimfielen, also nicht im Besitze des Geistes Gottes wären, wogegen umgekehrt, wenn wir in der Kraft des uns verliehenen Geistes die Werke des Fleisches tödten, uns das durch diesen Geist verbürgte Leben im Gottesreich zu Theil werden wird. Der Vers ist ebensowenig wie 12 eine blosse Ermahnung, sondern schliesst die bisherige Gedankenreihe ab. Μέλλετε ἀποθνήσκειν werdet ihr zuverlässig sterben, ohne Hoffnung auf Auferstehen. Τὰς πράξεις τοῦ σώματος (τῆς σαρκός DFG ist Correctur) die natürlichen Lebensäusserungen (nicht: Praktiken, Ws) dieses irdischen σῶμα. Dieselben sollen ertödtet werden, damit wir nicht selbst sterben müssen. Unter dem σῶμα ist das σῶμα τῆς ἁμαρτίας (6 6), das von der ἁμαρτία beherrschte σῶμα gemeint, welches in den Gläubigen ja principiell bereits todt ist (8 10). Mit seinen Gliedmaassen ist dieses σῶμα das Werkzeug, durch welches die sündigen Handlungen vollbracht werden. (MICH und MAN streichen 13).

8 14—30. Nähere Begründung der Hoffnung auf die Auferstehung durch die vom Geiste Gottes den Gläubigen bezeugte Kindschaft bei Gott. 8 14—17. Das Zeugniss des Geistes. [14] *Denn soviele vom Geiste Gottes getrieben werden, diese sind Söhne Gottes.* [15] *Denn ihr habt nicht empfangen einen Geist der Knechtschaft wiederum zur Furcht, sondern habt empfangen einen Geist der Sohnschaft, in welchem wir rufen: Abba, Vater.* [16] *Der Geist selbst bezeugt unserm Geiste, dass wir Kinder Gottes sind.* [17] *Wenn aber Kinder, dann auch Erben: Erben Gottes, Miterben aber Christi: wenn anders wir mit* ihm *leiden, damit wir auch mit* ihm *verherrlicht werden.* 14 Begründung des εἰ δὲ πνεύματι . . . ζήσεσθε. Das Ertödten der πράξεις τοῦ σώματος gründet sich auf das πνεύματι ἄγεσθαι, die künftige ζωή auf den schon gegenwärtigen Sohnesstand. Ὅσοι . . . οὗτοι so viele . . . diese alle, aber auch nur diese. Πνεύματι ἄγονται werden vom objectivgöttlichen πνεῦμα in ihrem Thun geleitet und regiert (wie früher umgekehrt von der σάρξ). Υἱοί εἰσιν θεοῦ (Wortstellung mit BFG; MICH streicht εἰσίν): der Nachdruck liegt auf υἱοί. Wenn Gal 4 6 die Geistesmittheilung erst als Folge des Sohnesverhältnisses bezeichnet wird, so würde dies nicht ausschliessen, dass hier dieselbe als das Sohnesverhältniss erst thatsächlich begründend bezeichnet würde. Doch reicht es auch hier aus, bei der Erweisung des (in der objectiv-

göttlichen Berufung begründeten) Sohnesverhältnisses durch das in den Gläubigen wirksame πνεῦμα ἅγιον stehen zu bleiben. Hierfür spricht auch das Folgende. **15** begründet zunächst die Thatsache, dass der den Gläubigen mitgetheilte Geist wirklich das πνεῦμα υἱοθεσίας ist, d. h. der der Einsetzung in den Sohnesstand entsprechende, diejenigen, welche zu Söhnen eingesetzt sind, regierende Geist, nicht: der kindliche Geist, d. h. die kindliche Gesinnung. Dieses πνεῦμα ist eine objectiv-göttliche Gabe (ἐλάβετε). Dieser Geist, von welchem beseelt wir rufen (κράζομεν Wechsel der Person: wir Gläubigen alle) Abba Vater (s. zu Gal 4 6) ist das Gegentheil des πνεῦμα δουλείας, d. h. des die Knechte beseelenden Geistes (nicht: des die Knechtschaft bewirkenden [Rck, Hfm], aber auch nicht: des knechtischen Geistes, d. h. der knechtischen Gesinnung), wie derselbe früher unter dem Gesetze die Leser erfüllte. Πάλιν εἰς φόβον = εἰς τὸ πάλιν φοβεῖσθαι ὑμᾶς. Unter dem Gesetze hatten sie Furcht, nämlich vor dem κατάκριμα, der Sohnschaftsgeist aber setzt an die Stelle der Furcht kindliche Zuversicht (Wse streicht 14 und 15). **16** Die Gewissheit der Gläubigen, dass sie wirklich vom πνεῦμα υἱοθεσίας beseelt sind, gründet sich auf das unmittelbare Zeugniss des göttlichen Geistes im Menschengeiste. Αὐτὸ τὸ πνεῦμα der (göttliche) Geist selbst (nicht: er, der Geist, Hfm); συνμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν legt Mitzeugniss ab mit unserem Geiste. Dieses Mitzeugniss ist nicht von dem κράζειν als etwas Anderes zu unterscheiden und auf das ἄγειν 14 zu beziehen (Ws), sondern besteht darin, dass unser κράζειν ein κράζειν ἐν πνεύματι ist, ein von dem über uns kommenden göttlichen πνεῦμα uns eingegebenes. Zur Sache vgl. I Kor 14 15—17. Voraussetzung ist aber allerdings eine innere Erfahrung des subjectiv-menschlichen πνεῦμα von dem in ihm wirksamen bzw. redenden objectiv-göttlichen πνεῦμα. Mit Recht wurde also die Stelle im Streite mit der römischen Kirche als Beleg für die evang. Lehre von der certitudo salutis gebraucht. Τέκνα θεοῦ statt υἱοὶ θεοῦ, um das Vertrauliche des Kindschaftsverhältnisses bei Gott hervorzuheben. **17** Aus dem Kindschaftsverhältnisse folgt nun weiter wie Gal 4 7 die κληρονομία. Die Kinder Gottes sind κληρονόμοι θεοῦ, Erben der Güter, welche der himmlische Vater seinen Kindern verheissen hat, und συγκληρονόμοι Χριστοῦ, sofern Christus als der wesenhafte Sohn Gottes der Erbe des messianischen Königreiches ist, an welchem die Seinen Antheil erhalten sollen. Voraussetzung dieser Antheilnahme aber ist das συνπάσχειν, die Theilnahme an den Leiden Christi. Als eine solche Theilnahme werden die Leiden bezeichnet, welche die Christen um ihres Glaubens willen erdulden, nicht als ob diese die Leiden Christi ergänzen müssten, sondern sofern die Gemeinschaft mit dem Gekreuzigten sich in der Leidensnachfolge beurkundet, vgl. II Kor 1 5 7 Phl 3 10. Dieses συνπάσχειν mit Christo aber soll in der Absicht stattfinden ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν, damit wir dereinst Antheil gewinnen an dem himmlischen Lichtglanze, welcher den erhöhten Christus umstrahlt.

8 18—27. Dreifaches Zeugniss für die künftige Verklärung, welche den leidenden Gläubigen bevorsteht. [18] ***Denn ich urtheile, dass die Leiden der gegenwärtigen Zeit nicht*** der Beachtung ***werth sind im Vergleich mit dem Glanze, der sich an uns offenbaren soll.*** [19] ***Denn das sehnsüchtige Harren der Schöpfung wartet auf die Offenbarung der Söhne Gottes.*** [20] ***Denn der Vergänglichkeit ist die Schöpfung unterworfen worden, nicht freiwillig, sondern um desswillen, der sie unterworfen hat, auf Hoffnung hin,***

[21] *dass auch die Schöpfung selbst befreit werden wird von dem Dienste der Verwesung zur Freiheit des Glanzes der Kinder Gottes.* [22] *Denn wir wissen, dass die ganze Schöpfung mit* uns *seufzt und mit in Geburtswehen liegt bis jetzt.* [23] *Aber nicht allein dies, sondern auch wir selbst, die wir die Erstlingsgabe des Geistes besitzen, auch wir seufzen bei uns selbst, indem wir auf unsere Einsetzung in den Sohnesstand warten, auf die Erlösung unseres Leibes.* [24] *Denn für die Hoffnung sind wir gerettet worden, eine Hoffnung aber, die man sieht, ist keine Hoffnung: denn was man sieht, wozu hofft man das noch?* [25] *Wenn wir aber hoffen, was wir nicht sehen, so harren wir in Geduld.* [26] *Gleicherweise aber nimmt auch der Geist sich unserer Schwachheit mit an. Denn was wir beten sollen wie sichs gebührt, wissen wir nicht, sondern der Geist selbst tritt für uns ein mit unaussprechlichen Seufzern.* [27] *Der aber die Herzen erforscht, weiss was der Sinn des Geistes ist, dass er nämlich in gottgemässer Weise eintritt für die Heiligen.* **18** Die Gewissheit jener κληρονομία kann uns nämlich durch Leiden um so weniger wankend werden, da ja alles Leiden, welches uns in der gegenwärtigen, dem Eintritte des Messiasreiches vorangehenden Weltperiode (ὁ νῦν καιρός gleichbedeutend mit ὁ αἰὼν οὗτος, gegenüber dem αἰὼν μέλλων) trifft, keinen Vergleich aushalten kann mit der bevorstehenden Herrlichkeit im Messiasreiche. Λογίζομαι wie 3 28 6 11 II Kor 11 5. Die erste Person steht, um die persönliche Zuversicht des P zu bezeugen. Die παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ sind die der gegenwärtigen Weltperiode wesentlich angehörigen, von ihr untrennbaren Leiden (παθήμ. wie II Kor 1 5 7, anders als Rm 7 5). Οὐκ ἄξια . . . πρός sind ganz unerheblich im Vergleich mit. Μέλλουσαν gehört zu ἀποκαλυφθῆναι, hier wie Gal 3 23 nachdrucksvoll vorangestellt. Der Zeitpunkt, wo diese Offenbarung erfolgen wird, ist die Wiederkunft Christi zur Aufrichtung des (irdischen) Messiasreiches. Δόξα ist der lichte Himmelsglanz, in welchem die Söhne Gottes dereinst strahlen werden (ganz unzulässig ist die ethische Fassung, Lps, Rechtfertigungsl. 206 f). 19—22. Erstes Zeugniss: die seufzende Schöpfung (von Marcion ganz oder zum Theil gestrichen). Wie das γάρ **19** zeigt, wollen die Worte die Zuversicht der ausgesprochenen Hoffnung begründen. Κτίσις eigentlich actus creationis, dann creatura ganz allgemein Mc 10 6 13 19 II Pt 3 4 Jdt 16 14, Menschenwelt Kol 1 23 Mc 16 15, jedes einzelne Geschöpf Kol 1 15 Hbr 4 13, καινὴ κτίσις II Kor 5 17 Gal 6 15. Die Beschränkung bringt der Zusammenhang. Hier kann unter κτίσις unmöglich die nicht-christl. Menschheit (zuletzt wieder Vkm) gemeint sein: denn diese hat gerade keine Sehnsucht nach der Erlösung und hätte eine Hoffnung gehabt nur wenn sie sich bekehrte, in welchem Falle ihr aber die υἱότης zu Theil geworden wäre, von welcher die Verklärung der κτίσις ausdrücklich unterschieden wird. Also die gesammte vernunftlose (lebendige und leblose) Schöpfung. Von dieser wird ausgesagt, dass sie sehnsüchtig die Offenbarung der Söhne Gottes erwarte. Ἀποκαραδοκία von κάρα und δοκεῖν das Haupt sc. suchend erheben: das Abharren, sehnsüchtige Erwarten; ἀπεκδέχεσθαι abwarten. Die eigene Verklärung der κτίσις ist abhängig von der ἀποκάλυψις der Söhne Gottes, d. h. von der Thatoffenbarung, dem auch äusserlich in die Erscheinung Treten ihrer Sohnesherrlichkeit. Wenn diese eintritt, so soll auch die Naturwelt von dem Lose der Vergänglichkeit befreit werden. Die Verklärung von Himmel und Erde beim Weltende wird auch Apk 21 II Pt 3 13 auf Grund von Jes 65 17 66 22 erwartet (dagegen auch nicht I Kor 7 31, wo nur das gegen-

wärtige σχῆμα dieses κόσμος als vergänglich bezeichnet wird). Die Personification der vernunftlosen Schöpfung, welcher ein Sehnen, Seufzen, Erwarten zugesprochen wird, kann ebensowenig befremden wie die Berge, die Gott mit Jauchzen loben, Jes 49 13, und die Himmel, die Gottes Ehre erzählen, Ps 19 (18) 2, vgl. auch Ps 69 35 96 11 98 8 Jes 14 8 55 12 Ez 31 15 Hab 2 11 Job 12 7 f 38 17. Der Apostel findet über der ganzen, der Vergänglichkeit anheimgefallenen Natur einen Hauch der Schwermuth ausgebreitet: die Naturlaute, welche sein Ohr vernimmt, deutet er tiefsinnig als Ausdruck sehnsüchtigen Verlangens nach Befreiung von der Endlichkeit. Der Grund jener Sehnsucht wird 20 darin gefunden, dass die vernunftlose Schöpfung ja nicht durch eigene Schuld (οὐχ ἑκοῦσα), wie dies beim Menschen der Fall war (5 12—14), der ματαιότης (das subst. öfters bei LXX), d. h. der Hinfälligkeit und Vergänglichkeit unterworfen ist, sondern διὰ τὸν ὑποτάξαντα um desswillen, der sie unterworfen hat, d. h. um des Menschen willen, der durch den Sündenfall die Schuld daran trägt (nicht: um Adams oder um des Teufels willen. Aber auch Gott kann der ὑποτάξας nicht sein, weil dazu διά c. accus. nicht passt). Aus I Kor 15 46 würde sich freilich die Ansicht ergeben, dass die Vergänglichkeit in der Naturbeschaffenheit, nicht in menschlicher Verschuldung begriffen ist. (Wse, Mich, Man streichen die Worte τῇ γὰρ ματαιότητι . . . τὸν ὑποτάξαντα.) Ἐφ' ἐλπίδι sc. ὑπετάγη. Diese Hoffnung ist ihr von Gott eingepflanzt. Den Gegenstand dieser Hoffnung gibt 21 der Satz mit ὅτι an (ℵDFG διότι). Καὶ αὐτὴ ἡ κτίσις auch sie die Schöpfung selbst, ebenso wie die υἱοί. Δουλεία τῆς φθορᾶς Dienstbarkeit oder Knechtschaft unter der φθορά, der Verwesung (nicht Knechtschaft, die in der φθορά besteht oder ihr zugehört). Diese wird als Herrschermacht dargestellt, wie ihr Gegentheil, die δόξα (Rck). Ἐλευθερία τῆς δόξης κτλ. ist die Freiheit als Zustand, welche durch die δόξα der Söhne Gottes über die κτίσις kommt. Die δόξα erscheint also als die befreiende Macht. Gemeint ist die den Söhnen Gottes bevorstehende Verklärung, welche als solche jede Vergänglichkeit ausschliesst. 22 Die Hoffnung der κτίσις wird durch einen den Lesern geläufigen Gedanken (οἴδαμεν) begründet. Gerade in dem στενάζειν, dem Seufzen, besser wol den Sehnsuchtslauten, findet der Apostel hier wie 23 und 26 den Beweis für die Berechtigung der Hoffnung. Also nicht das Harren selbst wird begründet (dW, Rck, Phil), noch weniger die δουλεία τῆς φθορᾶς (Hfm). Συνστενάζει sie seufzt mit, d. h. doch wol mit uns (nicht: zusammen, dW, Mr, Ws), wogegen 23 nicht entscheiden kann; συνωδίνει ebenso: empfindet mit uns (nicht: zusammen) Schmerzen der Gebärerin. Das tertium comparationis bildet in beiden Bildern nicht die Schmerzempfindung als solche, sondern die Sehnsucht nach Befreiung. (Man betrachtet 22 und 23 als Zusätze.)

23—25. Zweites Zeugniss: unser eigenes sehnsüchtiges Hoffen, wie solches durch die uns verliehene Erstlingsgabe des Geistes vermittelt und in der Natur der göttlichen Heilsordnung, die nur den Hoffenden das Heil schenkt, begründet ist. 23 Οὐ μόνον δέ vgl. 5 3 11. Nicht allein die Sehnsucht der Schöpfung legt Zeugniss ab für die Gewissheit unserer Hoffnung, sondern auch wir selbst stossen Sehnsuchtslaute aus in unserem eigenen Innern, καὶ αὐτοί . . . καὶ αὐτοὶ ἐν ἑαυτοῖς στενάζομεν B (ἡμεῖς an erster Stelle DFG oder an zweiter ℵAC oder an beiden KLP sind Glosseme; das zweite καί fehlt DFG, von Mich gestrichen). Τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος ἔχοντες die wir

oder da wir (nicht: obgleich wir Mr, Hfm) die Erstlingsgabe, die in der Mittheilung des Geistes besteht, haben. Der Geist Gottes selbst ist die Erstlingsgabe im Unterschied von der zukünftigen Gabe der δόξα im Messiasreich (nicht: die erste Geistesgabe im Unterschiede von späteren, die uns selbst oder Anderen zu Theil werden: ersteres Thol, Phil, Pfl, letzteres Mr, dW). Υἱοθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι indem wir die Einsetzung in den Sohnstand, d. h. in den Vollbesitz des den Söhnen verheissenen Erbes erwarten (anders 15 Gal 4 6). Τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ist appositionelle Bestimmung zu υἱοθεσίαν, die Erlösung des Leibes von der Verweslichkeit, vgl. I Kor 15 51—54 (nicht: die Erlösung von unserem Leibe wie 7 25 [Fr, Ew]. DFG lassen υἱοθεσίαν weg, was auch Wse, Mich streichen). 24 Τῇ γὰρ ἐλπίδι ἐσώθημεν kann nicht besagen wollen, dass wir bis jetzt nur erst der Hoffnung nach Gerettete sind (Mr, Fr, Thol, Phil), wobei gerade die Hauptsache zweifelhaft bliebe, ob sich denn das ἐλπίζειν wirklich in ein βλέπειν verwandeln werde. Vielmehr ist es gerade das Hoffen auf das, was man nicht sieht, was nach göttlicher Heilsordnung den dereinstigen Empfang des Gehofften verbürgt. Τῇ ἐλπίδι könnte instrumental stehen: durch die Hoffnung (Rck, dW, Hfm), was der paul. Lehranschauung keineswegs „direct widerspricht“. Aber gleich nachher wird ἐλπίς sensu objectivo vom Gehofften genommen. Also wol: „für die Hoffnung“ (Vkm, Hst, Ws), d. h. unsere σωτηρία hat zum Ziel ein Gehofftes, noch nicht Wahrgenommenes. Eben daraus folgt, dass das geduldige Ausharren, bis das Gehoffte kommt, ein wesentliches Merkmal der Gläubigen ist. Nur so ist das Gehoffte wirklich ein Gehofftes. Ἐλπὶς δὲ βλεπομένη οὐκ ἔστιν ἐλπίς: wer also um zu glauben gleich schauen will, der unterwirft sich nicht dem göttlichen Heilswillen: denn was jemand schaut τί καὶ ἐλπίζει, wozu hofft er das noch, d. h. für den gibts kein Gehofftes (καί fehlt B**DFG, τί fehlt ℵ*, beides B*. Wahrscheinlich ist einfach τί ἐλπίζει zu schreiben). 25 Δι' ὑπομονῆς mit Geduld, Standhaftigkeit Hbr 12 1. (Wse und Mich streichen die Worte ἐλπὶς δὲ βλεπομένη bis zum Schlusse von 25.)

26—27. D r i t t e s Z e u g n i s s: D a s E i n t r e t e n d e s g ö t t l i c h e n G e i s t e s f ü r u n s, w e l c h e r i n u n s e r e n G e b e t e n u n s b e i s t e h t u n d u n s e r e r S e h n s u c h t W o r t e l e i h t. 26 Ὡσαύτως δὲ καί itidem Mc 14 31 I Tim 5 25 Tit 2 6; ebenso, nämlich wie wir selbst Sehnsuchtslaute ausstossen. Τὸ πνεῦμα der objectiv-göttliche Geist, welcher, obwol er aus den Gläubigen heraus redet, doch als wirkende Macht von dem menschlichen Ich unterschieden wird. Die Personification des πνεῦμα ist ebenso zu beurtheilen, wie die der σάρξ, der ἁμαρτία, des θάνατος u. s. w., also nicht zu dogmatisiren. Συναντιλαμβάνεται nimmt sich zugleich mit an, legt mit uns Hand an, um uns zu stärken. Τῇ ἀσθενείᾳ ἡμῶν unserer Schwachheit, d. h. wie das unmittelbar Folgende lehrt, unserer Unfähigkeit, in der rechten Weise zu beten. Mit τὸ γάρ wird das τί προσευξώμεθα zu substantivischer Bedeutung erhoben. Die Worte geben nicht den Grund an w a r u m, sondern erklären i n w i e f e r n der Geist unserer Schwachheit sich annimmt. Wir wissen nämlich nicht was wir bitten sollen καθὸ δεῖ, nach Maassgabe des Geziemenden (nicht: des Bedürfnisses, Mr, Ws). Dies wird weiter unten durch κατὰ θεόν erläutert. Wir wissen nicht so zu beten, wie Gott will, dass wir beten sollen, mit der rechten Freudigkeit, der rechten Ergebung, dem rechten Vertrauen u. s. w. Ὑπερεντυγχάνει tritt für uns ein, sc. an unserer Stelle Gebete vor Gott bringend. Es ist weder von einem Fürbitten im Himmel (altdogmat. Ausl.), noch so ins

Allgemeine hin von einem Wirken des Geistes in unserem Herzen, sondern ganz eigentlich von einem Beten desselben in unserem Innern die Rede, wobei wir nur Mund und Lippen bewegen. Στεναγμοῖς ἀλαλήτοις nicht mit „unausgesprochenen" (stummen = ἀρρήτοις) Seufzern, was das Wort nicht heisst, sondern unaussprechlichen Sehnsuchtslauten, in denen sich das Verlangen nach der ἀποκάλυψις τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ ausdrückt. Sie heissen unaussprechlich, weil sie nicht in gewöhnliche Menschenworte gefasst werden können (nicht: weil der heilige Geist im Verkehr mit Gott keiner Worte bedarf, Ws). Am Nächsten liegt es, bei diesen στεναγμοί, die der Geist als wirkendes Subject dem Menschen in den Mund legt, an die Glossolalie zu denken, vgl. I Kor 14 13—15. Wie diese als vornehmliches Merkmal des Geistbesitzes galt, so erscheint sie hier als eine Bürgschaft für die dereinstige Erfüllung unserer Hoffnung. 27 Ὁ ἐραυνῶν τὰς καρδίας formula solemnis für die göttliche Allwissenheit I Sam 16 7 I Reg 8 39 Ps 7 10 Prv 15 11 Jer 17 10. Ueber die alexandrinische Form ἐραυνᾶν (so immer im NT, vgl. Rm 11 33 I Kor 2 10 u. ö.) s. Btm 50, Gregory proleg. zu Tdf NT ed VIII 66f. Οἶδεν er weiss. Das Wort beweist nicht, dass das „Seufzen" ein lautloses gewesen (Ws), sondern nur, dass es nicht τῷ νοΐ (I Kor 14 15) erfolgte. Den Menschen bleiben jene Laute ohne Auslegung, die selbst wieder Geistesgabe ist, unverständlich, vgl. I Kor 12 10 14 5—11 28. Τὸ φρόνημα τοῦ πνεύματος das, worauf sein Sinnen gerichtet ist. Ὅτι dass es nämlich, explicativ (nicht: weil, Rck, Thol, Phil, dW, Ws). Κατὰ θεόν nicht vor Gott, sondern in der rechten gottgemässen Weise, dem Willen Gottes entsprechend. Τοὺς ἁγίους die Gottgeweihten, durch den Glauben an Christum Gott Zugeeigneten (Wse streicht die Worte ὅτι κατὰ θεόν . . . ἁγίων, Mich tilgt den ganzen Vers).

8 28—30. Letzter und stärkster Beweisgrund: die ewige Erwählung zum Heil, die sich in der Berufung und Rechtfertigung bereits bethätigt hat, sich also zuverlässig in unsrer Verherrlichung vollendet. [28] ***Wir wissen aber, dass denen, die Gott lieben, er Alles zum Guten zusammenwirken lässt, denen nämlich, die nach dem Vorsatz berufen sind.*** [29] ***Denn die er vorher versehen hat, die hat er auch vorherbestimmt, gleichgestaltig dem Bilde seines Sohnes*** zu werden, ***auf dass derselbe der Erstgeborene unter vielen Brüdern sei.*** [30] ***Die er aber vorherbestimmt hat, die hat er auch berufen; und die er berufen hat, die hat er auch gerechtfertigt; die er aber gerechtfertigt hat, die hat er auch verherrlicht.*** 28 Zeigt schon das Eintreten des πνεῦμα für uns, dass es Gottes Wille ist, uns die künftige δόξα zu verleihen, so wissen wir als Christen ja überhaupt, dass Gott denen, die ihn lieben, d. h. den Gläubigen, die zu ihm im Liebesverhältnisse der Söhne zum Vater stehen, Alles was ihnen widerfährt zusammenwirken lässt (συνεργεῖ sc. θεός was AB hinzufügen; nicht intransitiv, aber auch nicht: dass Gott mit den causis secundis zusammenwirken lässt, Ws). Εἰς ἀγαθόν s. zu Gal 6 6, zu dem, was für sie gut ist, d. h. zum Heil. Τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν (von Wse gestrichen) gibt in der Form einer appositionellen Bestimmung zu τοῖς ἀγαπῶσιν den Beweggrund an, warum Gott ihnen Alles zum Heile dienen lässt: als denen, die in Gemässheit des göttlichen Rathschlusses berufen sind. Dieser Rathschluss ist ausdrücklich als electio personarum gedacht; die Berufung aber verhält sich zur πρόθεσις als die zeitliche Verwirklichung der ewigen Erwählung (nicht ist diese auf jene zurückzuführen, Ws). 29 führt aus inwiefern Gott den nach dem

Vorsatz Berufenen Alles zum Heile zusammenwirken lässt: ὅτι denn, οὓς προέγνω die er vorher versehen, erkannt hat, nämlich als Gegenstände seiner Liebe. Auch wenn die πρόγνωσις sich auf die subjectiv-menschliche Liebe zu Gott bezöge (Ws), so wäre diese doch erst abhängig von der erwählenden göttlichen Liebe. Προώρισε bezeichnet nicht die Erwählung überhaupt, sondern gibt an, wozu Gott die Vorherversehenen in der Ausführung seines ewigen Rathschlusses vorherbestimmt hat, nämlich συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ zu sein. Die μορφή, deren sie mit Christo theilhaftig werden sollen, ist die himmlische Lichtgestalt, die künftige δόξα. Ueber diese δόξα Christi als εἰκὼν τοῦ θεοῦ s. II Kor 3 18 4 4 vgl. I Kor 15 49. Εἰς τὸ εἶναι αὐτόν göttliche Absicht. Der Sohn Gottes sollte viele Brüder bekommen, die ebenso Söhne Gottes werden sollten wie er, desselben πνεῦμα, derselben κληρονομία, derselben δόξα theilhaftig (Wse streicht εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν . . . ἀδελφοῖς). 30 Ἐκάλεσεν er hat sie nicht bloss eingeladen (Mt 22 14), sondern wirklich zum Glauben geführt, von der vocatio efficax, wie καλεῖν, κλητός immer bei P steht (9 24f I Kor 1 9 7 15 17f Gal 1 6 5 8 u. ö.). Ἐδικαίωσε gerechtfertigt, von der zugerechneten Gerechtigkeit (nicht: bloss ideell, Lps, Rechtfertigungsl. 48f). Ἐδόξασε nicht bloss innerlich (Hfm), sondern die Verherrlichung steht vor Gottes Augen als etwas bereits Abgeschlossenes.

8 31—39. Abschluss. Die Erwählten Gottes und Geliebten Christi unterliegen keiner Anklage und keinem Verurtheilungsspruch, und können durch keine Macht der Welt von der Liebesgemeinschaft Gottes geschieden werden. [31] *Was sollen wir also hierzu sagen? Wenn Gott für uns ist, wer ist wider uns?* [32] *Er, der ja seines eigenen Sohnes nicht verschonte, sondern für uns alle hingab, wie sollte er uns nicht auch mit ihm Alles schenken?* [33] *Wer wird die Erwählten Gottes verklagen? Gott ists, der sie rechtfertigt.* [34] *Wer ists, der verurtheilt? Christus ist da, der gestorben, vielmehr aber auferweckt ist, welcher befindlich ist zur Rechten Gottes, der auch für uns eintritt.* [35] *Wer wird uns scheiden von der Liebe Christi? Trübsal oder Bedrängniss oder Verfolgung oder Hunger oder Blösse oder Gefahr oder Schwert?* [36] *Wie geschrieben steht: „um deinetwillen werden wir getödtet den ganzen Tag, sind wir geachtet wie Schlachtschafe“.* [37] *Aber in dem allen siegen wir ob durch den, der uns geliebt hat.* [38] *Denn ich bin überzeugt, dass weder Tod noch Leben, weder Engel noch Gewalten, weder Gegenwärtiges noch Künftiges, noch Mächte,* [39] *weder Höhe noch Tiefe, noch irgend ein anderes Geschöpf im Stande sein wird, uns zu scheiden von der Liebe Gottes, die da ist in Christo Jesu unserm Herrn.* 31 Τί οὖν ἐροῦμεν; was wollen wir hiergegen einwenden? s. zu 6 1 7 7. Wenn Gott hiernach wirklich die in der Gemeinschaft Christi zu Söhnen und Erben Berufenen dereinst zuverlässig mit dem auferstandenen Christus verherrlicht, welche Einrede ist dann noch möglich gegen den Satz 8 1 οὐδὲν ἄρα νῦν κατάκριμα τοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ? Wie lässt sich demgegenüber die Behauptung noch aufrechterhalten, dass das Evglm von der Glaubensgerechtigkeit zur Sünde führe und vor dem Gesetze verdammlich mache? Antwort: es ist keine Einrede mehr möglich. Wenn Gott selbst mit seinen Gnadenveranstaltungen für uns eintritt, wer wird als Ankläger wider uns auftreten können? (nicht: wer wird uns etwas zu Leide thun können). Ὑπέρ und κατά wie II Kor 13 8. Zu ὑπὲρ ἡμῶν und καθ' ἡμῶν ergänze beide Male ἐστί vgl. JSir 6 12 Sap 4 6. 32 Ὅσγε quippe qui, Motiv für das χαρίσεσθαι. Ὑπὲρ ἡμῶν

πάντων für alle Gläubigen. Πῶς οὐχὶ κτλ. wie ist's möglich, dass er nicht etc. Der Liebeserweis, den Gott uns durch die Hingabe seines Sohnes (nämlich in den Tod) gegeben hat, ist die beste Bürgschaft für unsere dereinstige Verherrlichung, vgl. 5 8f. Σὺν αὐτῷ in seiner Gemeinschaft. Τὰ πάντα ἡμῖν entspricht nachdrucksvoll dem ὑπὲρ πάντων ἡμῶν. Τὰ πάντα nicht das Weltall, sondern Alles, was Christo eigen ist. 33 und 34 folgen zwei Fragen τίς ἐγκαλέσει und τίς ὁ κατακρίνων und zwei Antworten θεὸς ὁ δικαιῶν und Χριστὸς ὁ ἀποθανών κτλ. (THOL, FR, PHIL, VKM, WS). Dem Verklagen als Sünder steht das freisprechende Urtheil Gottes, der Verurtheilung zur Sündenstrafe Christi Tod und Auferstehung gegenüber (falsch ist es, beide Antworten [DW] oder doch die zweite [RCK, HFM] als Gegenfragen, bzw. θεὸς ὁ δικαιῶν τίς ὁ κατακρ. als eine in eine siegreiche Gegenfrage mündende Antwort und Χριστὸς ὁ ἀποθανών als vorausgegebene Antwort der Frage τίς χωρίσει zu nehmen, MR). **33** Θεὸς ὁ δικαιῶν sc. ἐστι (von WSE gestrichen). Die δικαίωσις ist nicht künftig, sondern gegenwärtig. **34** Τίς (sc. ἐστι) ὁ κατακρίνων wer ist's, der zum Tode, als Strafe der Sünde verdammt? Χριστὸς (sc. ἐστι) ὁ ἀποθανών Christus ist's ja, der gestorben ist, um uns von der Verdammniss des Gesetzes, d. h. vom Tode zu befreien. Μᾶλλον δέ immo vero, rhetorische Steigerung; ἐγερθείς der uns als Auferstandener das Auferstehungsleben in der Gemeinschaft Gottes verbürgt. Ὅς . . . ὅς καί die Relativsätze absichtlich gewählt, um immer mehr Beweisgründe hinzuzufügen. Das erste Mal ist ὅς ohne καί mit ℵ*AC d* vg etc. zu lesen. Als zur Rechten Gottes, also zum Antheil an Gottes Herrschermacht erhoben ist er uns nicht nur mit seiner Hilfe allezeit nahe, sondern er tritt auch fortwährend beim Vater für uns ein, wirkt uns also die Theilnahme an seinem Erbe und seiner Herrlichkeit aus (WSE streicht Χριστὸς ὁ ἀποθανὼν . . . ὑπὲρ ἡμῶν, MAN μᾶλλον δὲ ἐγερθ. . . . ὑπὲρ ἡμῶν, MICH tilgt den ganzen Vers). **35** Dritte Frage: wer vermag uns von dieser Liebe Christi zu scheiden? (statt τοῦ Χριστοῦ hat ℵ τοῦ θεοῦ B τοῦ θεοῦ τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Letzteres Glossem aus 39. Ersteres vielleicht das Ursprüngliche). Gemeint ist die Liebe Christi (Gottes) zu uns, nicht unser menschliches Gefühl von ihr (RCK, DW, THOL), auch nicht unsere Liebe zu ihm. Wer vermag diese Liebe Christi so unwirksam zu machen, dass sie sich fortan nicht mehr an uns erweisen könnte? Zu dieser Frage fügt P sofort eine weitere erläuternde Frage hinzu: Etwa Trübsal oder Bedrängniss etc.? Zu θλίψις und στενοχωρία vgl. 2 9. In lebendiger Erinnerung an die Leiden, welche der Apostel um der Verkündigung des Evglms willen erdulden musste, tritt ihm zugleich die frohe Erfahrung ins Bewusstsein, dass gerade in diesen Leiden sich der Beistand des Herrn an ihm mächtig erwiesen hat, vgl. II Kor 1 5—10 4 16 6 9 12 10. **36** (von WSE und MICH gestrichen) leitet die Antwort ein: dergleichen Leiden treffen uns gerade um Gottes willen wie die Schrift bezeugt, sind also nur ein Beweis, dass wir ihm lebend und sterbend zugehören. Das Citat ist aus Ps 44 (43) 23 wörtlich nach LXX. Ὅτι gehört zum Citat. Auf ἕνεκεν σοῦ liegt der Nachdruck (nicht auf θανατούμεθα, WS). Die Worte sind nicht Weissagung, dass den Christen Aehnliches bevorsteht (WS), sondern Typus auf das, was sie thatsächlich erfahren (MR). Zu θανατούμεθα vgl. II Kor 1 9f 6 9. Ὅλην τὴν ἡμέραν von früh bis Abend. **37** vollendet die Antwort: Aber in allen diesen Nöthen siegen wir ob (nicht: wir sind übersieghaft, MR, WS), und zwar διὰ τοῦ ἀγαπήσαντος ἡμᾶς in der Kraft dessen, der uns geliebt hat, d. h. Christi (wenn nicht 35 θεοῦ zu lesen ist). Gerade in diesen Leiden, die wir um seinetwillen er-

tragen, bewährt sich die siegreiche Kraft seiner Liebe zu uns. 38 und 39 schliessen die Antwort ab: **38** denn ich bin gewiss, dass überhaupt nichts auf der ganzen Welt uns aus den Händen dieser Liebe zu entreissen vermag. Οὔτε θάνατος οὔτε ζωή weder Tod noch Leben (nicht: der Tod sowenig wie das Leben, Hfm, Vkm). Οὔτε ἄγγελοι κτλ. ebensowenig vermögen dies irgend welche übermenschliche Mächte, mögen sie g e g e n w ä r t i g oder k ü n f t i g (nach dem Ende dieses Lebens) an uns herantreten, mögen sie in der H ö h e oder in der T i e f e sich befinden. Gemeint sind wol überirdische Geister verschiedener Ordnungen, welche das gegenwärtige Leben ebenso wie den Eintritt ins künftige bedrohen, und theils oberhalb, theils unterhalb der Erde, im Luftreiche (in den ἐπουράνια vgl. Eph 2 2 3 10 6 12) oder in der Unterwelt ihr Wesen treiben. Ἄγγελοι Engelmächte überhaupt, nicht speciell gute (oder böse) Engel. Ἀρχαί vgl. I Kor 15 24 Eph 1 21 3 10 6 12 Kol 1 16 2 10 15. An menschliche Herrschermächte ist nicht zu denken. Ganz abgerissen, überdies am unrechten Orte, steht das eingliedrige οὔτε δυνάμεις, was KL al. nach ἀρχαί lesen, während C al. οὔτε ἐξουσίαι an derselben Stelle, D al. οὔτε ἐξουσία vor οὔτε ἀρχαί haben. Cod 116 lässt es aus, ebenso streichen es Thol, Fr, Blj, Mich. Wahrscheinlich ist zu schreiben οὔτε ἄγγελοι οὔτε ἀρχαί, οὔτε ἐξουσίαι οὔτε δυνάμεις (zu ἐξουσίαι vgl. I Kor 15 24 Eph 1 21 2 2 6 12 Kol 1 13 16 2 10 15 I Pt 3 22; zu δυνάμεις I Kor 15 24 Eph 1 21 I Pt 3 22 Mc 13 25 Mt 24 29 Lc 21 26). Die angedeutete Beschränkung von οὔτε ἐνεστῶτα οὔτε μέλλοντα und **39** οὔτε ὕψωμα οὔτε βάθος ergibt sich aus dem Zusammenhang. Namentlich den Ausgang aus dem Leben dachte man sich von übermenschlichen Gewalten bedroht. Die Raumdimensionen (Ws) wären keine κτίσις. Οὔτε τις κτίσις ἑτέρα noch irgend ein anderes Geschöpf noch im Unterschied von jenen übermenschlichen Gewalten. Δυνήσεται wird jemals vermögen (Wse streicht οὔτε ἐνεστῶτα οὔτε μέλλοντα und οὔτε τις κτίσις ἑτέρα). Τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ die in Christo offenbart und durch ihn uns zugewendet ist (Mich will nur τῆς ἀγ. τοῦ κυρίου ἡμῶν lesen).

II. Zweiter Haupttheil: 9—11. Rechtfertigung des thatsächlichen Erfolgs des Evangeliums von der Glaubensgerechtigkeit gegenüber der judenchristlichen Besorgniss, dass dadurch die dem Volke Israel gegebenen Verheissungen Gottes hinfällig würden. 9 1—5. Einleitung. [1]*Ich rede die Wahrheit in Christo, ich lüge nicht, da mein Gewissen mir Mitzeugniss gibt im heiligen Geiste,* [2]*dass ich grosse Trauer hege und mein Herz unablässig wehklagt.* [3]*Denn ich wünschte lieber selbst verbannt zu sein von Christo für meine Brüder, meine Stammverwandten nach dem Fleisch,* [4]*die ja Israeliten sind, denen die Sohnschaft gehört und die Herrlichkeit und die Bündnisse und die Gesetzgebung und der Gottesdienst und die Verheissungen,* [5]*denen die Väter angehören und aus denen der Christus stammt nach dem Fleische: der über Alles ist, Gott, sei gelobt in Ewigkeit. Amen.* **1** In scharfem Gegensatze gegen die begeisterte Schilderung der unzertrennlichen Liebesgemeinschaft der Gläubigen mit Christo und Gott beginnt der Apostel jetzt mit Worten tiefer Wehmuth und schmerzlichen Mitgefühls mit seinen von dieser Gemeinschaft ausgeschlossenen Stammesgenossen, den Gliedern des alten Bundes- und Eigenthumsvolkes Gottes. Ἀλήθειαν λέγω ἐν Χριστῷ, οὐ ψεύδομαι. Man bemerke den Nachdruck, welchen P auf die Aufrichtigkeit seiner Versicherung legt, an der er den Lesern jeden Zweifel benehmen

will. Es liegt ihm Alles daran, dieselben davon zu überzeugen, dass sein Evglm nicht aus Gleichgiltigkeit oder gar aus Feindschaft gegen sein Volk hervorgegangen ist. Ἐν Χριστῷ nicht Schwurformel (bei Christo!), sondern in meiner Gemeinschaft mit Christo, als ein solcher, der in Christi Gemeinschaft steht. Diese Gemeinschaft schliesst jede Unwahrhaftigkeit aus. Συνμαρτυρούσης μοι τῆς συνειδήσεώς μου nähere Bestimmung zum Vorhergehenden, indem mein Gewissen zugleich mit meinen Worten Zeugniss gibt, und zwar ἐν πνεύματι ἁγίῳ, die Gewissensaussage erfolgt im heiligen Geist, ist also zuverlässig wahr. 2 Ὅτι dass, abhängig von οὐ ψεύδομαι. Worüber der Apostel trauert, spricht er hier noch nicht ausdrücklich aus. Die Leser verstanden, was er meinte. Τῇ καρδίᾳ μου sc. ἐστί, parallel mit μοί ἐστι. 3 Ηὐχόμην ich würde wünschen, nämlich wenns möglich wäre, Btm 187. Das im classischen Griechisch unentbehrliche ἄν fehlt, wie oft in der Vulgärsprache. Ἀνάθεμα s. zu Gal 1 8. Ein Bannopfer von Christo hinweg, d. h. von der Gemeinschaft Christi geschieden (vgl. Gal 5 4) und damit der ἀπώλεια geweiht möchte P für seine Person sein, wenn er dadurch die Bekehrung seiner Volksgenossen zu Christo erkaufen könnte. Das Bedenken, es sei ein unethischer Wunsch, selbst verdammt zu sein, um Andere von der Verdammniss zu erlösen, erledigt sich schon durch den Hinweis auf das praeterit. ηὐχόμην, welches die (auch religiös-sittliche) Unmöglichkeit des Wunsches ausdrückt. Αὐτὸς ἐγώ gehört zu εἶναι. Ὑπέρ zum Besten. Συγγενεῖς sind Blutsverwandte im engeren oder weiteren Sinn, hier Stammverwandte. (Τῶν ἀδελφῶν μου ist in B* weggelassen; Mich will τῶν συγγενῶν μου als Glosse tilgen). Mit 4 Οἵτινες . . . ὧν . . . ὧν werden nun die den Juden zu Theil gewordenen Segnungen eingeleitet, welche für P das Motiv bilden, in aller Aufrichtigkeit ihre Rettung zu wünschen. Beachte dabei das bei der Aufzählung angewandte fünfmalige καί (Polysyndeton). Ἰσραηλεῖται ist der nationale Ehrenname; υἱοθεσία die Einsetzung des Volkes Israel zum Sohne Gottes Hos 11 1 vgl. Dtn 14 1 32 6; ἡ δόξα der über der Bundeslade schwebende göttliche Lichtglanz, die כָּבוֹד oder שְׁכִינָה, das Zeichen der Gnadengegenwart Gottes. Αἱ διαθῆκαι (ἡ διαθήκη BDFG ist wol Conformation) vgl. JSir 44 11 Sap 18 22, die verschiedenen Bundesschlüsse Gottes mit den Ur- und Erzvätern Gen 6 18 9 9—17 15 18 17 2 7 9f Ex 2 24 u. ö.; ἡ νομοθεσία die Gesetzgebung Mosis, noch unterschieden von den Bündnissen, ἡ λατρεία der Tempelcultus, αἱ ἐπαγγελίαι die den Vätern und dem Volke selbst wiederholt durch die Propheten gegebenen Verheissungen. 5 Οἱ πατέρες Abraham, Isaak, Jakob. Der Hauptvorzug der Juden aber ist der, dass der Messias τὸ κατὰ σάρκα, was seine fleischliche, irdisch-menschliche Abkunft betrifft, aus ihnen herstammt. Mit τὸ κατὰ σάρκα wird auf einen Gegensatz hingewiesen, der aber nur das im Gedanken zu ergänzende τὸ κατὰ πνεῦμα sein, also nicht im Folgenden gefunden werden kann. Damit fällt der Hauptgrund weg, die Doxologie ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς κτλ. auf Christus zu beziehen (mit KVV und Reformatoren Thol, Phil, Hfm, Ritschl, Ws, Hermann Schultz, JdTh 1860, 462ff), wogegen ausser dem dann herauskommenden schiefen Gegensatze zu τὸ κατὰ σάρκα auch die Wortstellung und die für eine Lobpreisung Christi (richtiger: des Messias) ganz unpassende Stelle, vor Allem aber die sonst bekannte Lehrweise des Apostels entscheidet, welcher den Messias niemals Gott, am allerwenigsten θεὸς ἐπὶ πάντων nennt. Gegen die Beziehung auf Gott lässt sich nicht einwenden, dass die Doxologie hier unpassend stehe (Gott wird um seiner Israel erwiesenen Wohl-

thaten willen gepriesen), noch dass sie bloss die Allmacht Gottes betone (nein, auch seine väterliche Güte und Gnade). Der Haupteinwand, dass dann εὐλογητός wie sonst (II Kor 1 3 Eph 1 3 I Pt 1 3 Lc 1 68, aber nicht Rm 1 25 II Kor 11 31) an der Spitze stehen müsse, ist nicht dadurch zu erledigen, dass man nach ἐπὶ πάντων interpungirt (Erasm, Ernesti, Grimm, ZwTh 1869, 311 ff), wodurch der Gegensatz zu τὸ κατὰ σάρκα nicht besser und die Construction sehr hart würde, sondern durch den Hinweis, dass auf ὁ ὢν ἐπὶ πάντων der Nachdruck liegt, θεός aber Prädicat ist. Ἐπὶ πάντων ist neutr. (nicht über alle Völker Vkm, Hst). Marcion behielt wol nur 1—3 bei; bei Wse, welcher 9 6—11 36 dem (fragmentarischen) Epheserbriefe zuweist, sind 1—5 getilgt; Man, der 9—11 verschiedene Quellen benutzt sein lässt, schreibt 9 1—5 einem andern Verfasser zu als 9 6—13. Blj und Krueger, JpTh 1889, 160 streichen die Doxologie 5ᵇ; Mich will statt ὁ ὢν schreiben ὧν καί.

1. Erster Abschnitt: 9 6—29. Zurückweisung der jüdischen Auffassung der göttlichen Verheissung. 9 6—13. Nachweis, dass die Verheissung Gottes nicht an die leibliche Nachkommenschaft Israels gebunden ist, sondern lediglich den nach Gottes freiem Willen Erwählten gilt. [6] *Aber nicht als ob das Wort Gottes hinfällig geworden wäre. Denn nicht Alle, die von Israel stammen, sind Israel:* [7] *auch sind nicht Alle, weil sie Samen Abrahams sind,* darum auch *Kinder, sondern: „In Isaak wird dir Same genannt werden“,* [8] *das heisst, nicht die Kinder des Fleisches sind Kinder Gottes, sondern die Kinder der Verheissung werden als Same gerechnet werden.* [9] *Denn ein Verheissungswort ist dieses Wort: „Zu dieser Zeit werde ich kommen und Sara wird einen Sohn haben.“* [10] *Nicht allein aber* dieses, *sondern auch Rebekka, die doch nur mit Einem Manne Umgang hatte, unserm Vater Isaak —* [11] *denn da sie noch nicht geboren waren, noch etwas Gutes oder Uebles gethan hatten, damit der auswahlsweise erfolgende Vorsatz Gottes bestehen bleibe, nicht aus Werken, sondern von dem, der beruft —* [12] *da ward ihr gesagt: „der Grössere wird dem Kleineren dienen“,* [13] *wie denn geschrieben steht: „den Jakob habe ich geliebt, den Esau aber gehasst.“* 6 Diese meine schmerzliche Klage um mein Volk ist aber nicht so zu verstehen, als ob etc. Οὐχ οἷον δέ nicht = οὐχ οἷόν τε es ist nicht möglich, sondern Vermischung der Constructionen οὐχ οἷον ἐκπέπτωκεν und οὐχ ὅτι ἐκπ., Btm 319, Mr. Die göttliche Verheissung bleibt bestehen, wenn ihre Erfüllung auch in anderer Weise erfolgt, als der Jude erwartet. Das Israel, welches Gott bei der Verheissung gemeint hat, d. h. das Israel Gottes Gal 6 16, besteht nicht aus der Summe der Volksgenossen (Ἰσραηλῖται D Chrys. ist also kein richtiges Glossem [Ws], sondern eine Verschiebung des Gedankens), die leibliche Abkunft von Israel begründet folglich kein Anrecht auf Zugehörigkeit. 7 Ebensowenig ist ja die Sohnschaft Abrahams im theokratischen Sinne an die leibliche Abstammung von Abraham gebunden. Das Subject zu εἰσί ist aus πάντες heraufzunehmen (nicht: πάντες οἱ ἐξ Ἰσραήλ). Τέκνα nämlich Abrahams. Das Citat ist aus Gen 21 12 wörtlich nach LXX. Es ist in die Rede hineingezogen. Durch Isaak wird dir (dem Abraham) Nachkommenschaft genannt (nicht: berufen, Hst) werden, d. h. nach der Deutung des P, die Söhne Ismaels und die Nachkommen der Ketura gehören, wie ja auch die Juden selbst geltend machten, nicht zum σπέρμα Ἀβρ. im theokratischen Sinne. Der ursprüngliche Sinn der at. Worte besagt nur, dass Abraham durch Isaak

eine zahlreiche Nachkommenschaft erhalten solle. Mit τοῦτ᾽ ἔστιν 8 wird nun eine Erklärung des Schriftworts (ein „Midrasch") hinzugefügt. Nicht τὰ τέκνα τῆς σαρκός, die leiblichen Nachkommen als solche, sind τέκνα τοῦ θεοῦ, gehören zu der erwählten Gottesgemeinde (Mich liest einfach τέκνα und tilgt τοῦ θεοῦ, hält aber 8 und 9 für Interpolation; Wse streicht 9), sondern τὰ τέκνα τῆς ἐπαγγελίας, welche dem Abraham kraft der Verheissung Gen 21 12 geboren sind (vgl. Gal 4 23). Λογίζεται werden nach göttlichem Urtheile gerechnet (4 3 5) εἰς σπέρμα, zu dem von Gott erwählten Samen Abrahams. Während der Jude hieraus die Folgerung zieht, dass die gesammte, nach der Verheissung geborene Nachkommenschaft Abrahams zu den „Kindern der Verheissung" gehöre, sind nach P unter letzteren nur diejenigen gemeint, auf welche sich nach Gottes Rathschluss die Verheissung des messianischen Erbes persönlich bezieht. Die gegebene Auslegung wird 9 durch ein zweites Schriftwort begründet, welches aus Gen 18 10 und 14 LXX frei zusammengesetzt ist. Die Geburt des Sohnes der Sara (des Isaak) ist in Gemässheit einer besonderen Verheissung erfolgt, folglich bezieht sich die Verheissung der Gotteskindschaft unter allen leiblichen Söhnen Abrahams allein auf ihn. Κατὰ τὸν καιρὸν τοῦτον zu dieser, der angegebenen Zeit, nämlich im nächsten Jahre. Ἐλεύσομαι werde ich kommen, nämlich mit der das Verheissungswort erfüllenden Wunderkraft. 10—14 zeigen nun, dass ebenso wieder unter den Söhnen Isaaks von der Rebekka eine Auswahl, sogar noch vor ihrer Geburt, getroffen worden ist, damit die Bestimmung derer, welche Erben der Verheissung sein sollen, lediglich von Gottes freier Gnadenwahl und nicht von menschlichem Verdienste abhängig sei. Dies ist also das Gesetz, nach welchem der göttliche Heilswille sich verwirklicht. 10 Οὐ μόνον δέ wie 5 3 11 8 23 II Kor 8 19 absolut: aber nicht allein dies verhielt sich so (es ist weder Ἀβραάμ noch Σάρρα [Mr, Hst] als Subject zu ergänzen). Zu Ῥεβέκκα fehlt das Prädicat. Der Satz ist anakoluthisch und wird 12 mit ἐρρέθη αὐτῇ in anderer Form wieder aufgenommen (Rck, dW, Ws). Ἐξ ἑνὸς κοίτην ἔχουσα obwol sie nur von Einem Manne Beischlaf hatte (anders vorher, wo Abraham Söhne von mehreren Frauen hatte), τοῦ πατρὸς ἡμῶν nämlich vom Standpunkte des jüd. Bewusstseins aus, vgl. 4 1 12 (Mich will corrigiren ἐξ ἑνὸς κοιταίου δύο υἱοὺς ἐν κοιλίᾳ ἔχουσα, vgl. Gen 25 23a 24b, und tilgt ebenso wie Man Ἰσαὰκ τοῦ πατρ. ἡμῶν). Es folgt 11 eine Erläuterung (γάρ) der Umstände, unter denen die Auswahl unter den beiden Einer Ehe entstammenden Kindern erfolgte. Μήπω γὰρ γεννηθέντων, denn obwol die Kinder noch nicht geboren waren (das Subject fehlt, αὐτῶν kann nicht ergänzt werden, weil das Subject nicht vorhergeht). Erfolgte die Auswahl noch vor der Geburt, so ist vollends klar, dass der Grund hierfür nicht in ihren persönlichen Eigenschaften gelegen haben kann. Ἡ κατ᾽ ἐκλογὴν πρόθεσις der auswahlsweise gefasste Vorsatz Gottes: weder geht der Vorsatz der Auswahl, noch die Auswahl dem Vorsatz vorher. Μένῃ bestehen bliebe, nämlich als objective Ordnung (Hst, Ws) Gegensatz: ἐκπέπτωκε 6 (τοῦ θεοῦ wird von Mich getilgt). Οὐκ ἐξ ἔργων ἀλλ᾽ ἐκ τοῦ καλοῦντος lose an μένῃ angeknüpfte Näherbestimmung zu dem ganzen Finalsatz (Thol, dW, Phil, Mr). Die Worte schliessen so deutlich als möglich aus, dass Gott bei der Auswahl beliebige subjective Bedingungen vorbehalte. (Wse streicht ἵνα . . . καλοῦντος, Man den ganzen Vers, ebenso wie αὐτῇ 13.) 12 ἐρρέθη αὐτῇ Gen 25 23 LXX. Was im Urtext von den beiden Völkern Israel und Edom gesagt ist (zur Sache vgl. II Sam 8 14 II Reg 8 21 14 7 22 16 6 II Chr 25 11 26 2

28 17), bezieht P auf die beiden Stammväter persönlich, und betrachtet das Verhältniss des älteren Bruders zum jüngeren als ein Knechtsverhältniss. Gottes Rathschluss kehrt also die natürliche Ordnung um. Der Erstgeborene wird als der Grössere, d. h. dem natürlichen Range nach, der Zweitgeborene als der Kleinere bezeichnet. **13** (von Wse und Mich gestrichen). Weitere Bekräftigung der Thatsache, dass Gott den Jüngeren zum Herrn des Aelteren gemacht hat. Das Schriftwort ist Mal 1 2 f frei nach LXX. Auch hier bezieht sich der ursprüngliche Sinn auf die beiden Völker, die Deutung auf die Personen der Stammväter. Ἠγάπησα und ἐμίσησα sind wörtlich zu nehmen. Den Israeliten erscheint ihr Hass gegen die Edomiter als Hass des Bundesgottes gegen sie; P verwerthet das Wort zur Begründung des Gedankens, dass Gottes Liebe und Hass völlig unabhängig sei von subjectiv-menschlichen Bedingungen. Das harte Wort dient hier dem Zwecke, die unbedingte Freiheit der göttlichen Gnadenwahl ans Licht zu stellen (aber 2 11: vor Gott gilt kein Ansehen der Person).

9 14—21. Rechtfertigung dieses eine Auswahl anordnenden göttlichen Rathschlusses aus dem freien göttlichen Allmachtswillen, mit welchem der Mensch nicht hadern darf. [14] *Was wollen wir also sagen? Gibts etwa Ungerechtigkeit bei Gott? Das sei ferne!* [15] *Denn zu Moses spricht er: „Ich werde gnädig sein, wem ich gnädig bin, und werde mich erbarmen, wessen ich mich erbarme.“* [16] *Also ist es nun nicht* die Sache *des Wollenden oder des Laufenden, sondern des sich gnädig erweisenden Gottes.* [17] *Denn die Schrift sagt zu Pharao: „Eben dazu habe ich dich erweckt, dass ich an dir meine Macht zeige und mein Name verkündigt werde auf der ganzen Erde.“* [18] *Also nun, wen er will, den begnadigt er, und wen er will, den verstockt er.* [19] *Du wirst mir nun sagen: Warum tadelt er da noch? Wer kann denn seinem Willen widerstehen?* [20] *O Mensch, nein vielmehr wer bist denn du, der du Gott widersprichst? Wird denn das Gebilde zum Bildner sprechen: Warum hast du mich so gemacht?* [21] *Oder hat nicht der Töpfer Macht über den Thon, aus demselben Teige das eine Gefäss zu einem Gefäss der Ehre, das andere zu einem Gefäss der Unehre zu machen?* **14** Τί οὖν ἐροῦμεν vgl. 6 1 7 7 8 31. Wenn die Erwählung lediglich von dem freien Gnadenrathschlusse Gottes bedingt ist, so erhebt sich hiergegen vom jüd. Bewusstsein aus der Einwand, dass Gott dann ungerecht handle. Μὴ ἀδικία παρὰ τῷ θεῷ; findet denn etwa Ungerechtigkeit bei Gott statt? Zur Form der Frage s. zu 3 3. **15** Τῷ Μωϋσεῖ hat den Ton. Gerade das zu Moses Gesagte muss als unbedingte Autorität für das jüd. Bewusstsein gelten. Das Citat ist aus Ex 33 19 LXX. Nach dem Urtext wird Moses für die ihm abgeschlagene Bitte, Jhvh möge ihm seine δόξα zeigen, dadurch beruhigt, dass Gott ihm ja gnädig gesinnt sei, also gewiss alle mögliche Huld und Gnade erweisen werde, auch wenn er ihm eine unerfüllbare Bitte abschlägt. P fasst die Worte dagegen von einer nun einmal nach Gottes freiem Belieben unter den Menschen getroffenen Auswahl. Οἰκτείρειν ist stärker als ἐλεᾶν und hebt mehr das Moment der Gemüthsbewegung hervor. Beide Verba regieren bald den accus., bald den genet. Ὃν ἄν quemcumque, also wieder electio personarum (Wse tilgt 14 und 15, Mich 15). **16** zieht den Schluss aus dem Schriftwort. Οὐ τοῦ θέλοντος sc. ἐστί, als Subject ist zu ergänzen das göttliche Erbarmen, speciell als Erwählung. Τρέχοντος Bild vom Laufen in der Rennbahn, s. zu Gal 2 2 (Mich vermuthet ἰσχύοντος). Ἐλεῶντος statt ἐλεοῦντος ist spätgriechisch. Die Verba contracta der

1. und 2. Conjug. werden nicht selten vertauscht. **17** begründet den aufgestellten Satz durch ein Beispiel des Gegentheils. Wie Gott nämlich den Einen begnadigt, so verstockt er wieder den Andern nach seiner freien Machtvollkommenheit. Dass Pharao verworfen worden sei, w e i l er Gott widerstrebt habe, ist nicht gesagt. Das Citat ist Ex 9 16 frei nach LXX mit Benutzung des Hbr. Statt διετηρήθης setzt P absichtlich ἐξήγειρά σε (הֶעֱמַדְתִּיךָ ich lasse dich auftreten). Heisst es bei LXX, Gott habe den Pharao am Leben erhalten, um seine Macht an ihm zu zeigen, so versteht P dies so, Gott habe den Pharao gerade zu dem Zwecke ins Dasein gerufen (so immer ἐγείρειν im NT Mt 11 11 24 11 Joh 7 52 u. ö., auch bei LXX), um seine verstockende, mithin vom Heile ausschliessende Macht an ihm zu zeigen. Ὅπως ἐνδείξωμαι ἐν σοί nämlich durch deine Verstockung und Zugrunderichtung (nicht: durch den Auszug aus Aegypten). Τὸ ὄνομά μου mein Herrschername. Ἐν πάσῃ τῇ γῇ auf der ganzen Erde. **18** Folglich bleibt es wahr, dass sowol das Erbarmen als das Verstocken lediglich von dem freien Machtwillen Gottes abhängt. Der Nachdruck liegt auf θέλει, nicht auf ὅν. Σκληρύνει verhärtet, verstockt, macht ihn unempfänglich für das Heil, vgl. Ex 7 3 22 8 19 9 12. Diese Unempfänglichkeit selbst ist also Gottes Werk. An die göttliche Strafgerechtigkeit ist nicht zu denken (Form. Conc. 820f), überhaupt nichts zu verclausuliren; bleibt an sich auch offen, dass die Verhärtung für selbstverschuldete Sünde erfolgt wie sonst (vgl. Rm 1 24 26), so liegt doch diese Reflexion hier ganz fern (Wse streicht 17 und 18, Mich 17). **19** Hängt hiernach auch die Verstockung der Nichterwählten lediglich von dem freien Machtwillen Gottes ab, so kehrt freilich der Einwand zurück (ἐρεῖς μοι οὖν), dass Gott dann kein Recht habe, den Menschen zur Verantwortung zu ziehen. Auch diese sehr nahe liegende Einrede weist der Apostel zunächst lediglich durch den Hinweis auf das uneingeschränkte Recht des Schöpfers zurück, aus seinen Geschöpfen zu machen, was er will. Die Einrede ist in die Form einer Frage gekleidet, die sofort hinzugefügte Begründung derselben in die Form einer zweiten Frage. Τί οὖν ἔτι μέμφεται; das οὖν ist mit BDFG al. einzufügen. Warum, d. h. mit welchem Rechte, beschuldigt (tadelt) er dann noch? (ἔτι im logischen Sinne). Τίς ἀνθέστηκε; präsentisch, wer leistet Widerstand, d. h. wer kann widerstehen. **20** Die Antwort des Apostels erfolgt in Form einer Gegenfrage. Ὦ ἄνθρωπε geringschätzig (die Voranstellung mit א*AB). Μὲν οὖν (γε fehlt in B, wol mit Recht, μὲν οὖν γε fehlt D*FG) nein vielmehr, auch in guter Gräcität, immer nachgestellt (μὲν οὖν γε wäre ironisch: ja freilich). Nein so darfst du gar nicht fragen, vielmehr frage ich dich, Mensch, nach deinem Rechte, Gott zur Verantwortung zu ziehen. Ὁ ἀνταποκρινόμενος Apposit., der du Gegenrede gegen Gott führst, Einwendungen erhebst. Die zweite Frage, μὴ ἐρεῖ κτλ. soll das Unverständige des Rechtens mit Gott durch das schon dem AT geläufige Gleichniss des Töpfers und des Thones fühlbar machen (vgl. Jes 29 16 64 8 Jer 18 6 Sap 15 7 JSir 36 13, besonders Jes 45 9, auf welche Stelle angespielt wird). Τί με ἐποίησας οὕτως; warum hast du mich so und nicht anders gemacht? In der Anwendung bezieht sich dies allerdings auf die sittliche Beschaffenheit, oder doch auf die Begnadigung oder Verwerfung (die Bestimmung zu einem σκεῦος ἐλέους oder σκεῦος ὀργῆς) nach freier göttlicher Willkür (Rck, Mr). **21** Oder (wenn dir das noch nicht genügt) hat nicht der Töpfer Macht über den Thon (τοῦ πηλοῦ abhängig von ἐξουσίαν) etc. Ἐκ τοῦ αὐτοῦ φυράματος aus derselben Masse gekneteten Thones (11 16 I Kor 5 6)

Gefässe von ganz entgegengesetzter Bestimmung zu bereiten. So wenig dem Töpfer diese Macht bestritten werden kann, so wenig hast du ein Recht, Gott die Macht zu bestreiten, aus derselben natürlichen Gesammtheit der Menschen nach seinem freien Belieben die Einen zu Objecten seiner Gnade, die Andern zu Objecten seines Zornes zu machen. Von selbstverschuldeter Verstockung ist auch hier keine Rede. Ὃ μὲν εἰς τιμὴν σκεῦος das eine Gefäss zu ehrenvoller Bestimmung, das andere zu unehrenvoller (niedriger) Bestimmung zu machen; εἰς τιμήν steht nachdrucksvoll voran.

9 22—29. Anwendung auf die unter den Juden getroffene Auswahl und auf die Berufung der Heiden. [22] *Wenn nun aber Gott, obwol er seinen Zorn erweisen und seine Macht kundthun wollte, doch die zum Untergange bestimmten Gefässe des Zorns in vieler Langmuth ertrug,* [23] *um kund zu machen den Reichthum seiner Herrlichkeit an den Gefässen des Erbarmens, die er zur Herrlichkeit vorherbereitet hatte?* [24] *als welche er auch berufen hat nicht bloss aus den Juden, sondern auch aus den Heiden.* [25] *Wie er auch bei Hosea spricht: „Ich werde mein Nichtvolk mein Volk nennen und die Nichtgeliebte Geliebte.“* [26] *„Und es wird geschehen an dem Orte, wo zu ihnen gesagt wurde: Mein Nichtvolk seid ihr, dort werden sie genannt werden Söhne des lebendigen Gottes.“* [27] *Jesaja aber ruft über Israel: „Wenn die Zahl der Söhne Israel wäre wie der Sand am Meere, so wird* doch nur *der Rest gerettet werden.* [28] *Denn, indem er sein Wort vollendet und beschränkt, wird der Herr es ausführen auf der Erde.“* [29] *Und wie Jesaja vorhergesagt hat: „Hätte der Herr Zebaoth uns nicht einen Samen übriggelassen, so wären wir geworden wie Sodom und ähnlich wie Gomorra.“* 22 Wenn nun aber (oder: Wie aber wenn) Gott an den zum Untergange bestimmten σκεύη ὀργῆς eine Zeit lang Langmuth geübt hat, um an den σκεύη ἐλέους seine δόξα zu offenbaren — was lässt sich gegen diesen göttlichen Rathschluss einwenden? Folgt daraus etwa das Recht, Gott einen Vorwurf zu machen, wenn er schliesslich doch seinen ursprünglichen Vorsatz ausführt? Der Nachsatz ist weggelassen, weil die Leser nach 20f diesen Schluss selbst ziehen können (ἵνα γνωρίσῃ als Nachsatz zu fassen: so that er es nur etc. [Ew, Hfm, Hst] wäre sehr hart; Mich conjicirt ἀδυνατήσει statt εἰ δὲ θέλων, streicht dann mit FG ἤνεγκεν und fügt mit denselben Zeugen εἰς vor ὀργήν ein). Im geraden Widerspruch zu dem Gedankengang des Apostels ist die Meinung, P lenke hier ein und wolle sagen, Gott habe in Wirklichkeit gar nicht so gehandelt, wie er zu handeln die Macht gehabt hätte (Thol, Ws, Beyschlag). Aber das Tragen in Langmuth ist nicht im Gegensatze zu dem ἐνδείξασθαι τὴν ὀργήν gesagt, als ob es letzteres aufheben könnte, sondern ist nur zeitweiliger Aufschub der ὀργή zu bestimmtem Zwecke, vgl. 3 25, welcher keinen Rechtsanspruch für die σκεύη ὀργῆς begründet, dem göttlichen Zorngerichte zu entgehen. Auch soll ja der πλοῦτος τῆς δόξης nicht an den σκεύη ὀργῆς offenbar werden, sondern an den σκεύη ἐλέους. Vielmehr sieht P in den dem jüd. Volke bisher erwiesenen Wohlthaten eine Langmuth, die Gott an den Gefässen des Zornes geübt hat, und die er als ein Mittel in Gottes Hand betrachtet, seinen Rathschluss an den Gefässen der Barmherzigkeit zu vollziehen. Θέλων obwol er will. Μακροθυμία Langmuth, welche die Strafe aufschiebt, nicht: um den σκεύη ὀργῆς Raum zur Busse zu lassen (Beyschlag, Ws). Aber dann wären sie keine σκεύη ὀργῆς und von einem θέλειν ἐνδείξασθαι τὴν ὀργήν könnte keine Rede sein. Die σκεύη ὀργῆς entsprechen den

σκεύη εἰς ἀτιμίαν im Bilde, und bezeichnen nicht Menschen, die „eigentlich" dem Zorne verfallen wären (Ws), sondern die demselben wirklich verfallen sind; κατηρτισμένα εἰς ὀργήν nicht reif zum Verderben (Ws), sondern von Gott zur ἀπώλεια zugerichtet (Gegensatz: ἃ προητοίμασεν εἰς δόξαν). Gemeint sind die der ὀργή verfallenen Juden, nicht Juden und Heiden (Mr, Hst), noch weniger Heiden allein (Vkm). 23 Καί vor ἵνα γνωρίσῃ ist mit B vg cop go Orig zu streichen; der Satz drückt die Absicht des Aufschubs aus (nicht eine blosse Nebenabsicht neben der Busse der σκεύη ὀργῆς, Ws. Auch wenn καί ächt, und ἵνα γνωρίσῃ dem θέλων ἐνδείξασθαι zu coordiniren wäre, würde der Gedanke derselbe bleiben). Προητοίμασεν nämlich vor ihrer wirklichen Berufung, vermöge der electio personarum. Unter δόξα ist auch hier der Glanz Gottes zu verstehen, der dereinst in den σκεύη ἐλέους wiederstrahlen soll. 24 nicht Fortsetzung der Frage (Wzs), sondern assertorischer Satz. Derselbe bildet in Form einer näheren Bestimmung zu σκεύη ἐλέους den Uebergang zu der anderweiten Thatsache, dass die Auswahl nicht bloss unter den Juden, sondern auch unter den Heiden getroffen ist. Οὕς als welche, καὶ ἐκάλεσε er auch, nämlich noch über das προητοίμασε hinaus, berufen hat (8 30). Es folgt die biblische Begründung dieser Thatsachen. 25 Ἐν τῷ Ὡσηέ im Buche Hosea, vgl. Mc 1 2 (doch fehlt ἐν B Augustin.). Die Stelle ist Hos 2 25 (23) frei nach LXX. Mein „Nichtvolk" und meine „Nichtgeliebte" (לֹא עַמִּי und לֹא רֻחָמָה) sind die symbolischen Namen eines Sohnes und einer Tochter des Propheten, welche die bevorstehende Begnadigung des von Gott jetzt nicht mehr als sein Volk anerkannten Zehnstämmevolkes typisch darstellen sollen. P deutet dagegen das Nichtvolk Gottes auf die Heiden, welche Gott zu seinem Volke machen wird (καλέσω Wortspiel mit dem vorangegangenen ἐκάλεσεν). Τὴν οὐκ ἠγαπημένην bezieht sich ursprünglich auf das Land Jesreel im Zehnstämmereich. 26 Hos 2 1 (1 10 LXX) unmittelbar an die vorige Stelle angeknüpft (auf Anlass der Verwandtschaft von 2 25 mit 1 9 werden beide Stellen als eine citirt). Das Citat wieder frei nach LXX. Καί gehört zum Citat. Der τόπος bezieht sich ursprünglich auf das Land Jesreel, nach P auf das Volk Gottes, in welchem die bisher ausgeschlossenen Heiden ihre Stelle finden sollen. Den Belegstellen für die Berufung der Heiden reihen nun die Belegstellen für die umgekehrte Thatsache sich an, dass aus Israel nur eine auserwählte Zahl berufen werden soll. 27 Jes 10 22f LXX. Der Ausdruck ὁ ἀριθμὸς τῶν υἱῶν Ἰσραήλ ist aus Hos 2 1 (1 10 LXX). Dort sind die Worte tröstliche Versicherung, dass trotz des grossen Strafgerichtes, welches durch die Assyrer über Israel ergehen wird, doch noch ein Rest sich bekehren (LXX: aus der Verbannung zurückkehren) werde; im Sinne des P besagen sie, dass die Masse des Volkes verworfen und nur ein Ueberrest (ὑπόλειμμα א*AB κατάλειμμα die übrigen codd. mit LXX) erwählt ist. 28 Die folgenden Worte des Jesaja sind von LXX gründlich missverstanden; P folgt ihnen aber, weil nur sie eine Handhabe zu dem Gedanken boten, dass Gott die Israel gegebene Verheissung nur an einer beschränkten Zahl von Personen erfülle. Nach συντέμνων lesen LXX und die meisten unserer codd. ἐν δικαιοσύνῃ ὅτι λόγον συντετμημένον, was mit א*AB al. zu streichen ist. Λόγος ist einfach Spruch, nämlich der Verheissungsspruch (nicht: Rathschluss, Rechnung, Thatsache). Συντέμνειν eigentlich kurz fassen, aber nicht vom „summarischen Process" (Mr), sondern die Ausdehnung des Verheissungsworts verkürzen, d. h. auf eine kleine Zahl beschränken. Γάρ begründet, dass

die Verheissung sich nur an dem ὑπόλειμμα erfüllt. 29 Jes 1 9 wörtlich nach LXX. Καθὼς προείρηκεν Ἡσαΐας nicht zu parenthesiren, sondern ergänze γίνεται. Σπέρμα ist eben das ὑπόλειμμα. Ὡς . . . ὡμοιώθημεν construirt wie ὅμοιος, ebenso LXX Ez 32 2 Hos 4 6. (Wse streicht 26—29, Mich 29.)

2. Zweiter Abschnitt: 9 30—11 10. Erklärung der Thatsache, dass die Juden ausgeschlossen und die Heiden berufen sind, aus dem Wesen des göttlichen Heilswillens, welcher die Gerechtigkeit an den Glauben, und nicht an die Werke knüpft. 9 30—10 3. Die Thatsache, dass Israel im Unterschiede von den Heiden die Gerechtigkeit, nach der es strebte, nicht erlangt hat, erklärt sich aus seiner mangelnden Einsicht in das Gesetz des göttlichen Heilswillens. [30] ***Was wollen wir also sagen? Denn die Heiden, die doch nicht nach Gerechtigkeit strebten, haben Gerechtigkeit erlangt, Gerechtigkeit nämlich aus dem Glauben,*** [31] ***Israel aber, obwol es dem Gesetze der Gerechtigkeit nachstrebte, ist nicht zum Gesetze gelangt.*** [32] ***Warum? weil*** ihr Streben ***nicht vom Glauben*** ausging, ***sondern als von Werken. Sie stiessen sich an dem Steine des Anstosses,*** [33] ***wie geschrieben steht: „Siehe, ich setze in Zion einen Stein des Anstosses und einen Felsen des Aergernisses, und wer an ihn glaubt, wird nicht beschämt werden.“*** [1] ***Brüder, das Wohlgefallen meines Herzens und mein Gebet zu Gott für sie*** bezieht sich ***auf ihr Heil.*** [2] ***Denn ich bezeuge ihnen, dass sie Eifer um Gott haben, aber nicht mit Einsicht.*** [3] ***Denn indem sie Gottes Gerechtigkeit nicht kannten und ihre eigene aufzurichten suchten, haben sie sich der Gerechtigkeit Gottes nicht unterworfen.*** 30 Τί οὖν ἐροῦμεν; was lässt sich nun gegen diese in der Schrift selbst begründete Darlegung einwenden? Antwort: Nichts; denn etc., vgl. 8 31. Ὅτι im Sinne von denn, vgl. 8 29 10 9 Gal 3 11 (an zweiter Stelle) 3 16 6 8 u. ö. Die Erklärung: dass (dieses wollen wir sagen, dass etc., Hfm, Vkm, Hst, Ws) ist gegen den paul. Gebrauch des τί οὖν ἐροῦμεν. Τὰ μὴ διώκοντα sie die doch nicht (ihrer Absicht nach) strebten: διώκειν und καταλαμβάνειν sind Bilder aus der Rennbahn, vgl. I Kor 9 24 Phl 3 12—14; δέ nach δικαιοσύνην explicativ wie 3 22. 31 Νόμον δικαιοσύνης das Gesetz, welches Gerechtigkeit vorschreibt, d. h. das mosaische (nicht: eine objectiv-göttliche Norm für seine Gerechtigkeit, Hst, Vkm, Ws). Diesem Gesetze strebte Israel (anders als 9 6) nach, d. h. suchte es zu erfüllen (nicht: zu besitzen, Ws). Vom νόμος πίστεως (Ws) ist keine Rede. Διώκων nicht weil, sondern obgleich es strebte. Εἰς νόμον: δικαιοσύνης an dieser Stelle mit ℵ*ABDG it cop zu streichen. Οὐκ ἔφθασε hat das Gesetz, d. h. das von demselben dem menschlichen Thun vorgesteckte Ziel nicht erreicht (nicht: hat keine solche Norm erlangt). 32 Διὰ τί; sc. εἰς νόμον οὐκ ἔφθασε. Ὅτι οὐκ ἐκ πίστεως ἀλλ' ὡς ἐξ ἔργων sc. τὴν δικαιοσύνην ἐδίωκεν, was dem Sinne nach aus dem Vorhergehenden herauszunehmen ist (nicht: νόμον δικαιοσύνης ἐδίωκεν [Hst, Ws], denn P redet wol sonst von einem νόμος πίστεως, aber nicht von einem διώκειν νόμον δικαιοσύνης ἐκ πίστεως). Ὡς nämlich nach ihrer subjectiven Meinung. Dieses Nichtglauben Israels wird im Folgenden auf ein ἀγνοεῖν der Gottesgerechtigkeit (10 3), und dieses wieder auf göttlichen Rathschluss zurückgeführt (11 5—8), steht also nicht in Widerspruch mit 9 11 14—21 (Wse streicht διὰ τί . . . ἐξ ἔργων, Mich und Man οὐκ ἐκ πίστεως . . . ἐξ ἔργων). Προσέκοψαν gibt den subjectiven Grund an, warum sie die Gerechtigkeit nicht ἐκ πίστεως suchten: sie haben an dem gekreuzigten Messias Anstoss genommen, vgl. I Kor 1 23. Der Ausdruck τῷ λίθῳ τοῦ προσκόμματος (der

Stein, der ihnen zum Anstoss gereichte) ist aus der gleich nachher angeführten Prophetenstelle entlehnt. Dieser Anstoss war die Folge ihres falschen διώκειν (Hst, Mr, Ws). 33 ein frei aus Jes 28 16 und Jes 8 14 zusammengewebtes Citat. An der ersten Stelle ist Jerusalem mit einem festen, bei der Prüfung sich bewährenden Eckstein verglichen, an der zweiten ist Gott selbst als der Stein des Anstosses hingestellt. P bezieht beide Stellen auf Christum und findet in dem Anstosse das Aergerniss der Juden an der Predigt von dem Gekreuzigten vorhergesagt. Ὁ πιστεύων ἐπ᾽ αὐτῷ wer sein Vertrauen auf ihn baut (Wse und Mich streichen καὶ ὁ πιστεύων . . . καταισχυνθ.). 1 Von dem harten Spruche 9 31—33 wendet sich der Apostel wieder in unmittelbarer herzlicher Anrede an die Leser, um seine wohlmeinende Theilnahme an dem Geschicke seines Volkes zu bezeugen, vgl. 9 1—5. Εὐδοκία nicht Wunsch, sondern Wohlgefallen. Letzteres passt allein auch hier. Μέν ohne entsprechendes δέ, der entsprechende Gedanke folgt 3. Ἡ δέησις das Beten, nach paul. Sprachgebrauche nur im singul., sensu activo II Kor 1 11 9 14 Phl 1 4 19 vgl. 4 6 Eph 6 18 (anders I und II Tim, Hbr, Lc). Πρὸς τὸν θεόν gehört mit ἡ δέησις eng zusammen. Das Prädicat ist εἰς σωτηρίαν sc. ἐστί, ist auf ihr Heil gerichtet (von Wse gestrichen). Ὑπὲρ αὐτῶν d. h. der Juden, dem Sinne nach auf Ἰσραήλ 9 31 zurückbezogen, was einige Handschriften hier wirklich bieten. 2 begründet das Recht des Mitgefühls des Apostels damit, dass nicht mangelnder Eifer um Gott, sondern mangelndes Verständniss seines Heilswillens die Schuld an ihrer Verwerfung trage. Οὐ κατ᾽ ἐπίγνωσιν nicht in Gemässheit richtiger Einsicht, vgl. 1 28. Das ausgesprochene Urtheil wird 3 durch den Hinweis auf den falschen Weg begründet, den sie eingeschlagen haben, um der δικαιοσύνη theilhaftig zu werden. Zu dem Gegensatze der δικαιοσύνη θεοῦ und der ἰδία δικαιοσύνη s. zu 1 17. Δικαιοσύνην nach ἰδίαν streiche mit ABDP. Ἀγνοοῦντες indem sie nicht kannten. Die Unkenntniss wird als Thatsache hingestellt; ob sie verschuldet oder unverschuldet sei, wird nicht gesagt. Στῆσαι stabilire. Οὐχ ὑπετάγησαν medial (anders 8 20). Dies der Grund, warum sie die Gerechtigkeit Gottes nicht als den einzig möglichen Heilsweg erkannten (Wse streicht τὴν τοῦ θεοῦ δικ. bis στῆσαι, Mich tilgt den ganzen Vers).

10 4—10. In Christo ist nämlich an die Stelle der Gesetzesgerechtigkeit die Glaubensgerechtigkeit getreten. [4] ***Denn Christus ist des Gesetzes Ende, zur Gerechtigkeit für jeden der glaubt.*** [5] ***Denn Moses schreibt: „Der Mensch, der die Gerechtigkeit aus dem Gesetz thut, wird in ihr leben.“*** [6] ***Die Glaubensgerechtigkeit aber sagt also: „Sprich nicht in deinem Herzen: Wer wird zum Himmel hinauf fahren?“ (das heisst um Christum herunterzuholen),*** [7] ***oder: „Wer wird in die Unterwelt hinabsteigen?“ (das heisst um Christum von den Todten heraufzuholen).*** [8] ***Sondern was sagt sie? — „Nahe ist dir das Wort in deinem Munde und in deinem Herzen“ (das heisst das Wort des Glaubens, welches wir verkündigen).*** [9] ***Denn wenn du mit deinem Munde bekennst, dass Jesus der Herr ist, und in deinem Herzen glaubst, dass Gott ihn von den Todten erweckt hat, so wirst du gerettet werden:*** [10] ***denn mit dem Herzen wird geglaubt zur Gerechtigkeit, mit dem Munde aber wird bekannt zum Heil.*** 4 Denn in Christo hat das Gesetz, aus dessen Werken die Juden gerecht zu werden suchten, sein Ende erreicht, damit jeder, welcher glaubt, gerettet werde. Da die δικαιοσύνη ἐκ νόμου, welche thatsächlich nicht erreicht wurde, und die δικαιοσύνη ἐκ πίστεως als

der neu eröffnete Heilsweg gegenüberstehen, so kann τέλος weder Zweck noch Ziel (noch gar: Erfüllung), sondern nur Ende bedeuten. Das Gesetz ist natürlich das mosaische. 5—10 erweisen aus dem verschiedenen Wesen der Glaubensgerechtigkeit und der Gesetzesgerechtigkeit, dass das Gesetz wirklich in Christo sein Ende gefunden hat. 5 beschreibt die Gerechtigkeit, welche das mosaische Gesetz fordert, wie schon das Μωυσῆς γράφει evident macht. Γράφει steht nicht etwa dem λέγει gegenüber (Hfm), sondern der Gesetzesgerechtigkeit, von welcher Moses schreibt, wird die ganz andere Rede der Glaubensgerechtigkeit gegenübergestellt. Ἐκ νόμου אB statt ἐκ τοῦ νόμου (Wse streicht τὴν δικ. τὴν ἐκ νόμου). Die Worte des Moses machen die ζωή vom Thun abhängig. Das Citat wörtlich aus Lev 18 5 LXX, nur steht ἐν αὐτῇ in ihr, nämlich der δικαιοσύνη, statt ἐν αὐτοῖς. Die Stellung des ὅτι vor τὴν δικαιοσύνην statt vor ὁ ποιήσας ist bezeugt von א*AD*17* vg cop Orig; ὁ ποιήσας ohne αὐτά mit א*AD, ζήσεται ἐν αὐτῇ statt ἐν αὐτοῖς mit א*AB vg cop Orig. 6 Dem Moses wird die personificirte Glaubensgerechtigkeit gegenübergestellt, obwol auch diese in at. Worten redend eingeführt wird. Die Stelle Dtn 30 12—14 ist sehr frei nach LXX citirt. Dieselbe handelt von der Erfüllung der im Gesetzbuche verzeichneten Gebote. Dieselben sind weder zu schwer noch zu fern. Sie sind weder oben im Himmel, sodass man nicht wüsste, wie man sie herabholen sollte, um sie zu hören und zu halten, noch sind sie jenseits des Meeres (πέραν τῆς θαλάσσης), sodass man erst herüberfahren müsste; sondern das Wort ist ganz nahe in unserem Munde, unserem Herzen und unseren Händen. P lässt die Beziehung auf die Gebote weg, verändert den Eingang und verwandelt das Meer in den Abyssus. In dieser Fassung erblickt er in den Worten eine typische Vorausdarstellung der Glaubensgerechtigkeit, fasst sie also wirklich als Gottesworte (nicht spielende Einkleidung der eigenen Gedanken in at. Worte Rck, Thol, Phil, Ws). Man soll nicht zweifelnd fragen, wer kann in den Himmel hinaufsteigen? nämlich um Christum herabzuholen; wer kann in die Unterwelt hinabsteigen? nämlich um Christum heraufzuholen. Man soll also die Herabkunft Christi vom Himmel und seine Auferstehung von den Todten nicht für eine unmögliche Kunde erklären. Das dreimalige τοῦτ᾽ ἔστιν wie 9 8 (vgl. Mt 27 46): das heisst; also ein Midrasch (nicht: das wäre ja soviel als Rck, Phil, Lps, Rechtfertigungsl. 102f, Ws). Καταγαγεῖν um herabzuholen. Der Zweifel, welcher es für unmöglich hält, dass Christus vom Himmel herabgeholt werden könne, richtet sich also gegen die Fleischwerdung des präexistenten Christus. (Wse streicht 6 μὴ εἴπῃς ἐν τ. καρδ. σ., τοῦτ᾽ ἔστιν Χρ. καταγαγεῖν, 7 τοῦτ᾽ ἔστιν Χρ. ἐκ νεκρ. ἀναγ. und 8 ἀλλὰ τί λέγει; Mich tilgt 6 τοῦτ᾽ ἔστι . . . καταγαγεῖν, 7 τοῦτ᾽ ἔστι . . . ἀναγαγεῖν, 8 τοῦτ᾽ ἔστι . . . κηρύσσομεν und 9 ganz.) 7 Der Zweifel, welcher es für unmöglich hält, dass Christus aus der Unterwelt heraufgeholt werden könne, richtet sich gegen die Auferstehung. Ἄβυσσος wie Lc 8 31 Apk 9 1f 11 11 7 17 8 20 1 3. Vor diesem doppelten Zweifel, der das Gegentheil des Glaubens ist, wird gewarnt, nicht vor übermenschlichen Kraftanstrengungen, welche ebenso verkehrt seien, wie Christum noch einmal vom Himmel herabholen oder von den Todten erwecken zu wollen (Ws). 8 Ἀλλὰ τί λέγει sc. ἡ ἐκ πίστεως δικαιοσύνη (nicht ἡ γραφή). Vielmehr spricht die Glaubensgerechtigkeit: das Wort, das heisst das Wort vom Glauben, ist dir ganz nahe in deinem Munde und in deinem Herzen, d. h. es ist dir offenbart, du sollst also nicht zweifeln, sondern mit dem Munde bekennen und mit dem Herzen glauben.

Der Inhalt dieses Worts ist **9** der κύριος Ἰησοῦς und seine Auferstehung; dieses müssen wir also glauben und bekennen, wenn wir selig werden wollen. Dieses ὁμολογεῖν und πιστεύειν ist das Gegentheil der Zweifelsfragen 6 und 7, und zwar steht ὅτι κύριος Ἰησοῦς (so B Clem statt κύριον Ἰησοῦν) der Zweifelsfrage 6 ebenso gegenüber, wie ὅτι ὁ θεὸς αὐτὸν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν der Zweifelsfrage 7. Der Glaube bekennt Jesum wirklich als den κύριος ἐξ οὐρανοῦ I Kor 15 47. **10** begründet nicht, wesshalb P das ἐγγὺς ἐν τῷ στόματι und ἐν τῇ καρδίᾳ auf Bekenntniss und Glauben bezieht (Ws), sondern dass beides, Bekenntniss und Glaube, erforderlich ist. Εἰς δικαιοσύνην und εἰς σωτηρίαν sind aus oratorischen Gründen parallelisirt: die δικαιοσύνη führt nothwendig zur σωτηρία, diese setzt jene nothwendig voraus, vgl. 5 9. (Wse streicht 10.)

10 11—15. Die Glaubensgerechtigkeit soll jedem Glaubenden, Juden wie Heiden, zu Theil werden, und ist darum auch Allen gepredigt worden. [11] ***Denn die Schrift sagt: „Ein jeder, der an ihn glaubt, wird nicht beschämt werden.“*** [12] ***Denn es ist kein Unterschied zwischen Juden und Griechen: denn ein und derselbe ist Aller Herr, welcher sich reich erweist an allen, die ihn anrufen.*** [13] ***„Denn ein jeder, der den Namen des Herrn anrufen wird, wird gerettet werden.“*** [14] ***Wie können sie nun den anrufen, an den sie nicht gläubig geworden sind? wie können sie gläubig werden an den, von dem sie nichts hörten? wie können sie hören ohne Verkündiger?*** [15] ***Wie können sie aber verkündigen, wenn sie nicht ausgesandt sind? Wie denn geschrieben steht: „Wie lieblich sind die Füsse derer, welche gute Botschaft bringen.“*** Hat P vorher aus dem Wesen der Glaubensgerechtigkeit den Unglauben der Juden erklärt, so erweist er jetzt umgekehrt aus ihrer allgemeinen Bestimmung für alle Gläubigen die Thatsache, dass das Evglm Allen, also auch den Juden gepredigt worden sei. (Marcion scheint Alles von 10 11—11 32 gestrichen zu haben. Wse tilgt 15—17 und von 19 die Worte ἀλλὰ λέγω . . . οὐκ ἔγνω, Mich streicht 12 οὐ γάρ ἐστι διαστολή, 13 15 16 18.) **11** nimmt den Spruch Jes 28 16 aus 9 33 noch einmal zur Begründung des 10 Gesagten auf, legt aber jetzt den Ton darauf, dass jeder, welcher glaubt, gerettet werden solle, also auf das jetzt absichtlich eingefügte πᾶς (nicht darauf, dass der Glaube ausschliessliche Heilsbedingung sei, Ws). Hieraus ergibt sich **12** dass zwischen Juden und Heiden kein Unterschied ist (3 22), dass vielmehr beide gleicherweise durch den Glauben an den Einen Herrn (Christum) des Heiles theilhaftig werden. Ὁ γὰρ αὐτός sc. ἐστι. πλουτῶν εἰς πάντας reich für Alle, d. h. reich genug, um ihnen allen von seinem Reichthum mitzutheilen. Τοὺς ἐπικαλουμένους αὐτόν die ihn als den κύριος anrufen, sich zu seinem Namen als dem κύριος bekennen. **13** Schriftbeweis aus Jo 3 5 (2 32) nach LXX. Beim Propheten wird denen, welche sich zu Gott bekennen, Rettung aus der Drangsal verheissen; P bezieht die Worte auf das Bekenntniss des Namens Christi als des κύριος. **14** Die folgenden Fragen sind nicht als Einwendungen zu nehmen, sondern wollen in lebhafter Redeweise den göttlichen Willen beweisen, dass das Evglm Allen ohne Unterschied — also allerdings auch den Juden — gepredigt werden sollte. Die Anrufung setzt den Glauben, der Glaube das Gehör, das Gehör die Predigt, die Predigt das Vorhandensein von Predigern, dieses wieder die göttliche Sendung der Prediger voraus. Εἰς ὅν für τοῦτον εἰς ὅν. Οὗ οὐκ ἤκουσαν für τούτῳ οὗ κτλ. de quo nihil audiverunt. Χωρὶς κηρύσσοντος bezieht sich nicht auf P speciell. **15** Das Subject ist gewechselt.

Das Citat ist aus Jes 52 7, und bezieht sich beim Propheten auf die frohe Botschaft, dass Gott sein Volk aus der Gefangenschaft zurückführen will; P deutet die frohe Botschaft auf das Evglm von Christo. Vor τῶν εὐαγγ. ἀγαθά haben ℵᶜDFGKLP it vg pesch al. die Worte τῶν εὐαγγελιζομένων εἰρήνην. Dieselben fehlen aber mit Recht in ℵ*ABC sah cop aeth Clem Orig (wäre der Zusatz ächt, so hätte P gewiss mit LXX ἀκοὴν εἰρήνης statt εἰρήνην geschrieben). Ἀγαθά (ohne τά) Gutes, Heil vgl. 5 7 8 28.

10 16—21. Der Grund, warum Israel das Heil nicht erlangt hat, liegt nicht in seiner Unkenntniss des Evangeliums, sondern in seinem Unglauben. [16] *Aber nicht Alle haben dem Evangelium gehorcht. Denn Jesaja spricht: „Herr, wer hat unsrer Kunde geglaubt?“* [17] *Also kommt der Glaube aus der Kunde, die Kunde aber durch das Wort von Christo.* [18] *Aber ich sage: Haben sie etwa nicht gehört? Ja freilich: „über die ganze Erde ist ausgegangen ihr Klang und bis zu den Enden der Welt ihre Worte.“* [19] *Aber ich sage: Hat Israel es etwa nicht erkannt? Moses sagt zuerst: „Ich werde euch eifersüchtig machen auf ein Nichtvolk, gegen ein unverständiges Volk werde ich euch zum Zorne reizen.“* [20] *Jesaja aber erkühnt sich und spricht: „Ich bin erfunden worden unter denen, die mich nicht suchten, ich bin erschienen unter denen, die mich nicht befragten.“* [21] *Zu Israel aber sagt er: „Den ganzen Tag lang habe ich meine Hände ausgestreckt nach einem ungehorsamen und widersprechenden Volke.“* 16 Οὐ πάντες: gemeint sind vorzugsweise die Juden. Τῇ ἀκοῇ ἡμῶν unserer Verkündigung, Kunde. Anders Gal 3 2 5. Dass dieser Nichtglaube auf göttlichem Verhängnisse ruhe (Rck, Mr, dW, Phil) ist richtig, aber hier noch nicht gesagt. Das Citat ist aus Jes 53 1 LXX. 17 zieht eine Folgerung aus dem Prophetenwort: also ist der Glaube überall, wo er entsteht, durch die Kunde (ἀκοή wie 16) vermittelt, folglich wenn nicht Alle glauben, liegt dies nicht daran, dass es an der Kunde gefehlt hätte. Ῥῆμα Χριστοῦ (ℵ*BCD* statt ῥ. θεοῦ, FG f g Hilar bloss ῥῆμα, was Ln, Mich billigen) ist nicht das Geheiss Christi (Vkm, Ws; müsste heissen ἐντολὴ τοῦ κυρίου), sondern gen. obj. das Wort vom Messias. 18 Ebensowenig liegt der Grund des Unglaubens darin, dass diese Kunde nicht überallhin gedrungen wäre. Ἀλλὰ λέγω aber ich spreche, aber muss ich fragen, nicht gleichbedeutend mit τί οὖν oder τί οὖν ἐροῦμεν. Die Frage μὴ οὐκ ἤκουσαν (d. h. haben die Juden die Botschaft nicht gehört) fordert eine bejahende Antwort, kann also nicht als gegnerische Einwendung, sondern nur als im eigenen Namen des Apostels aufgeworfen betrachtet werden. Die Antwort, eingeleitet mit μενοῦνγε nun wahrlich (nicht ironisch) wird mit Ps 19 (18) 5 LXX gegeben. Die Stelle bezieht sich ursprünglich auf die Offenbarung Gottes in der Natur, durch den Himmel und die Himmelskörper, wird aber von P auf die Predigt von Christo bezogen, die überallhin gedrungen sei. Αὐτῶν geht auf die Prediger des Evglms. 19 Nun erst folgt die ausdrückliche Anwendung auf die Juden. Aber, muss ich weiter fragen, wenn das Evglm von der Glaubensgerechtigkeit überall hingedrungen ist, hat Israel es (d. h. eben das Evglm, nicht die Nothwendigkeit seiner Verkündigung in der ganzen Welt Fr, dW, Mr, Vkm, Hst) nicht erkannt? Die Antwort geht dahin, dass schon das AT, von Moses als dem Ersten an, den Juden den Vorsatz Gottes verkündige, sie durch die Bekehrung der mit Gott und seinem Worte unbekannten Heiden zur Eifersucht zu reizen; an Gelegenheit, den Heilswillen

Gottes kennen zu lernen, hat es also Israel nicht gefehlt. Nicht das ist der Sinn, dass die göttliche Absicht der Heidenmission als solche den Juden nicht unbekannt geblieben sei, sondern dass, wie schon Moses vorherverkündige, die Bekehrung der Heiden eine thatsächliche Predigt an die Juden sein sollte, um sie zur Erkenntniss der Glaubensgerechtigkeit zu führen. Vgl. unten 11 11—32. Πρῶτος Μωϋσῆς: die Reihe der Zeugnisse beginnt schon mit ihm. Die Worte sind aus Dtn 32 21 fast genau nach LXX. Dort droht Gott den Israeliten, weil sie ihn durch Götzendienst eifersüchtig gemacht haben auf einen Nichtgott, so wolle er sie eifersüchtig machen auf ein Nichtvolk, d. h. an ihrer statt die Kanaaniter berufen. P versteht die Stelle dagegen von der göttlichen Absicht, durch die den Heiden verliehene Einsicht in den göttlichen Heilswillen die Juden zur Eifersucht zu reizen, also ebenfalls zur rechten Erkenntniss zu führen; auf ἀσυνέτῳ liegt der Nachdruck: wenn Gott seinen Heilswillen sogar einem unverständigen Volke offenbart hat, um wie viel mehr dem Volke Israel. 20 Ἀποτολμᾷ erkühnt sich (dem Volke einen Spruch zu bieten, der seinen Stolz verletzt). Die Stelle ist Jes 65 1 ziemlich frei nach LXX (mit Umkehrung der Satzglieder), und bezieht sich dort auf Israel selbst, dem Gott, obwol es sich von ihm abgewendet hat, dennoch sich offenbart. P deutet die Worte dahin, dass Gott seinen Heilswillen den Heiden offenbart habe, die nicht darnach gefragt haben (um wie viel eher also den Israeliten). Εὑρέθην ich bin erfunden worden (nicht: ich liess mich finden). Ἐν τοῖς an erster Stelle mit BD*, an zweiter mit BD*FG statt des einfachen τοῖς zu lesen; ἐν τοῖς ἐμὲ μὴ ἐπερωτῶσι die mich nicht befragten, nämlich nach meinem Heilswillen (nicht: die nicht nach mir fragten). 21 Der wirkliche Grund, warum Israel des Heils nicht theilhaftig wurde, lag nicht darin, dass es den Heilswillen Gottes nicht kannte, sondern darin, dass es diesem Heilswillen, obwol Gott ihm unablässig Gelegenheit bot, ihn kennen zu lernen, doch beharrlichen Ungehorsam entgegensetzte. Diesen Sinn findet P in den Worten Jes 65 2 LXX, welche ursprünglich besagen, dass Gott auch das ungehorsame und widerspenstige Volk beharrlich mit seiner Gnade gesucht habe. Λέγει der Prophet Jesaja. Ὅλην τὴν ἡμέραν ist bei P (nicht bei LXX) nachdrucksvoll vorangestellt. Den Ungehorsam Israels gegen Gottes Gebote bezieht P auf den Widerspruch, welchen es dem Evglm entgegensetzte. Freilich ist aber auch dieser Unglaube nach 11 7f vgl. 9 17 selbst wieder durch göttlichen Rathschluss verhängt. Καὶ ἀντιλέγοντα fehlt FG f g (nach Mich ist dies der ursprüngliche Text).

11 1—10. Trotz des Unglaubens des Volkes hat Gott seine Verheissung an seinem Volke erfüllt, aber in der seinem Heilswillen allein entsprechenden Weise; er hat sich einen Rest des Volkes, der die wahren Kinder der Verheissung aus Israel darstellt, gnadenweise erwählt; die Uebrigen aber sind im Unglauben verstockt worden, und haben darum nicht erlangt, was sie erstrebten. [1] *Ich frage nun: Hat Gott etwa sein Volk verstossen? Das sei ferne! Denn auch ich bin ein Israelit, aus dem Samen Abrahams, vom Stamme Benjamin.* [2] *Nicht hat Gott sein Volk verstossen, welches er zuvor versah. Oder wisset ihr nicht, was die Schrift bei Elias sagt, wie er sich zu Gott wendet wider Israel:* [3] *„Herr, deine Propheten haben sie getödtet, deine Altäre haben sie niedergerissen, und ich bin allein übriggeblieben und sie stellen mir nach*

dem Leben?“ [4] *Aber was sagt ihm da der Gottesspruch? „Ich habe mir 7000 Männer übrigbehalten, welche ihre Kniee vor der Baal nicht gebeugt haben.“* [5]*Also ist auch in der jetzigen Zeit ein Rest geblieben nach Gnadenwahl.* [6] *Wenn aber durch Gnade, dann nicht mehr aus Werken: denn sonst wäre die Gnade keine Gnade mehr.* [7] *Wie nun? Was Israel suchte, das hat es nicht erlangt; aber die auserwählte Zahl hat es erlangt, die Uebrigen aber sind verstockt worden,* [8]*wie geschrieben steht: „Gott hat ihnen einen Geist der Betäubung gegeben, Augen, um nicht zu sehen, und Ohren, um nicht zu hören bis zum heutigen Tage.“* [9] *Und David spricht: „Es werde ihr Tisch zur Schlinge und zur Jagd, und zum Anstoss und zur Vergeltung für sie;* [10]*verfinstert werden sollen ihre Augen, um nicht zu sehen, und ihren Rücken beuge für immer.“* 1 Folgt denn aus meiner Behauptung, Israel sei wegen seines beharrlichen Unglaubens der erstrebten Gerechtigkeit nicht theilhaftig geworden, die Consequenz, dass Gott sein Volk in der That verstossen habe? Diese Consequenz weist P mit μὴ γένοιτο zurück. Dieselbe Satzform λέγω οὖν μή κτλ. auch 11. Ich sage (oder frage): doch nicht etwa hat Gott etc. Sachlich kehrt P zu dem Problem 9 6—29 zurück; aber zunächst schliesst die falsche Folgerung unmittelbar an 10 21 sich an. Ὁ θεός und τὸν λαὸν αὐτοῦ stehen nachdrucksvoll gegenüber. Καὶ γὰρ ἐγὼ Ἰσραηλείτης εἰμὶ κτλ. begründet das μὴ γένοιτο. Aber nicht so, als ob P sich selbst als Beispiel dafür anführen wolle, dass doch nicht alle Israeliten verstossen seien (Hst, Ws), sondern die Berufung auf seine israelitische Abkunft soll den eben zurückgewiesenen Gedanken als einen für ihn, den geborenen Juden, subjectiv ganz unmöglichen hinstellen. Ἐκ φυλῆς Βενιαμίν vgl. Phl 3 5. (Mich tilgt 1 ganz, Wse streicht ἐκ σπέρμ. Ἀβρ. φυλ. Βενι.) 2 Nun folgt ausdrücklich die positive Behauptung οὐκ ἀπώσατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ. Der Zusatz ὃν προέγνω (s. zu 8 29), das er ja zuvor versehen, sc. als sein Bundesvolk, stellt die sachliche Unmöglichkeit des Gedankens fest, vgl. 3 3 f 11 28 f. Israel stand als Gottes erwähltes Volk ewig vor seinen Augen (an das Vorherwissen der Widerspenstigkeit dieses Volkes [Ws] ist ebensowenig zu denken als an das geistige Gottesvolk [Hst]). Gleichwol bleibt es dabei, dass als dieses Gottesvolk nicht die Summe aller einzelnen, leiblich zu Israel gehörigen Personen, sondern nur die auserwählte Zahl betrachtet werden darf, an welcher Gott ja wirklich seine Verheissung wahrgemacht hat (9 6). Dies wird im Folgenden ausgeführt. Ἢ οὐκ οἴδατε oder wenn es euch dennoch scheint, als müsse es nach meiner Meinung bei der Verstossung des Volkes sein Bewenden behalten, wisset ihr denn nicht etc., s. zu 6 3 7 1. Ἐν Ἡλείᾳ gehört zu τί λέγει, was die Schrift bei Elias, d. h. in dem Abschnitte über Elias sagt. Das Schriftwort, welches der Apostel zum Gegenbeweise anführt, ist nicht 3, sondern 4 enthalten: 3 gibt nur den Anlass jenes Wortes an. Ὡς ἐντυγχάνει nähere Bestimmung zu ἐν Ἡλ. τί λέγει, ἐντυγχάνειν mit dem dat. der Pers., an die man sich wendet (Act 25 24) für oder wider Jemanden (Wse tilgt ὡς ἐντυγχάνει . . . Ἰσραήλ, 3 ganz und 5 bis χρηματισμός, Mich streicht 2 ἢ οὐκ οἴδατε ... 4 χρηματ.) 3 Die Anklage des Volkes durch Elias I Reg 19 10 frei nach LXX. Subject zu ἀπέκτειναν sind die unter Ahab und Isabel von Jhvh abgefallenen Israeliten; τὰ θυσιαστήρια die Jhvhaltäre auf den Höhen. 4 I Reg 19 18 frei nach LXX. Nach dem ursprünglichen Zusammenhang sind die folgenden Worte nicht eine Abweisung der unmuthigen Rede des Propheten, sondern eine göttliche Weissagung, dass nur die 7000

von dem hereinbrechenden Strafgerichte verschont bleiben sollen. Nach der Deutung des P erhält der Prophet, der sich für den einzigen von Gott nicht Abgefallenen erklärt, die zurechtweisende Antwort, dass Gott sich vielmehr noch eine Anzahl von 7000 Getreuen bewahrt habe. Es ist also nicht wahr, dass Gott das ganze Volk verstossen habe. Τῇ Βάαλ die Femininform erklärt sich daraus, dass man statt בַּעַל vielmehr בֹּשֶׁת (vgl. Hos 2 18f) sprach, bzw. schrieb (in den Büchern Samuelis) vgl. I Reg 18 19 25 (ἡ αἰσχύνη), vgl. DILLMANN, Monatsber. der Berl. Akad. d. Wissensch. 1881, 601ff. An eine androgyne Gottheit ist nicht zu denken. 5 Anwendung des Spruchs. Κατ᾽ ἐκλογὴν χάριτος gehört zu γέγονεν. 6 Nähere Bestimmung des Ausdrucks κατ᾽ ἐκλογὴν χάριτος. Ist der Rest eben aus Gnaden übriggeblieben, dann kann er nicht mehr (οὐκέτι im logischen Sinne), um der Werke willen übriggeblieben sein, weil ja sonst die Gnade, auf welcher die Auswahl der Träger der Verheissung ausschliesslich beruht, nicht mehr Gnade sein würde. Folglich sind diese Wenigen nicht um ihrer Gottesfurcht willen erwählt worden, sondern sie sind gottesfürchtig geblieben, weil sie erwählt worden sind. Die Verheissung ist also erfüllt, aber in der dem göttlichen Heilswillen allein entsprechenden Weise. Der Zusatz εἰ δὲ ἐξ ἔργων οὐκέτι ἐστὶ χάρις, ἐπεὶ τὸ ἔργον οὐκέτι ἐστὶν ἔργον ℵ^{c}L syr fehlt ℵ*ACDFG it vg sah cop arm, und ist als sinnlos zu streichen (auch die Fassung in B εἰ δὲ ἐξ ἔργων οὐκέτι χάρις ἐπεὶ τὸ ἔργον οὐκέτι ἐστὶν χάρις obwol einen richtigen Gedanken bietend, ist schwerlich aufzunehmen). 7 Τί οὖν; führt keine Einwendung ein, sondern eine Folgerung: wie stehts also, wie ist das Ergebniss? vgl. 3 9 6 15. Ὃ ἐπιζητεῖ Ἰσραὴλ τοῦτο οὐκ ἐπέτυχε könnte als Frage gefasst werden (HFM). Dann wäre der Sinn: hat Israel wirklich das Erstrebte nicht erreicht? Nein! Israel hat es erreicht, nämlich die ἐκλογή. Dafür scheint zu sprechen, dass P ja eben dabei ist, zu zeigen, dass Gott sein Volk nicht verstossen habe. Aber der Ausdruck lautet anders und erinnert an 9 31. Also ist der Sinn: Israel als Volksmasse hat wirklich das nicht erlangt, was es erstrebt (oder erstrebt hat, ὃ ἐπεζήτει mit FG dfg vg syr ORIG, was vielleicht vorzuziehen ist); die auserwählte Zahl (ἡ ἐκλογή abstr. pro concr., die Erwählten) aber hat es erlangt und damit ist die Verheissung erfüllt. Ὃ ἐπιζητεῖ kann unmöglich die ἰδία δικαιοσύνη sein (WS), denn diese hat doch die ἐκλογή nicht erlangt, sondern nur überhaupt die δικαιοσύνη und σωτηρία. Οἱ δὲ λοιποί die Uebrigen aber (freilich die grosse Menge des Volkes) ἐπωρώθησαν sind verhärtet (nicht: verblendet) worden, nämlich nach göttlichem Rathschlusse II Kor 3 14 Joh 12 40 Mc 6 52 8 17. Nicht weil sie ungläubig waren, hat Gott sie verhärtet und somit von dem verheissenen Heile ausgeschlossen; sondern weil er zeigen wollte, dass das Heil nur mittelst des Glaubens an seine freie Gnade gewonnen wird, hat er sie in Unglauben verfallen lassen und ihre Herzen für die Einsicht in seinen Heilswillen unempfänglich gemacht. Glauben und Unglauben hängen also zuletzt gleicherweise vom göttlichen Rathschlusse ab. 8 Der Schriftbeweis ist aus Jes 29 10 und Dtn 29 3f (nicht Jes 6 9) LXX ziemlich frei zusammengewoben. Die erste Stelle handelt von der Verstockung des Volkes gegen die Weissagung des Propheten vom Einfalle der Assyrer, die zweite bezieht sich auf die dem Volke trotz der wunderbaren Führungen Gottes in der Wüste noch immer mangelnde Einsicht. P findet in beiden Sprüchen den Sinn, dass Gott selbst die Verblendung der Volksmasse gegen seinen im Evglm offenbaren Heilswillen gewollt und verur-

sacht habe. Πνεῦμα κατανύξεως einen Geist der Betäubung (von κατανύττεσθαι compungi, hebr. תַּרְדֵּמַת) vgl. Ps 60 (59) 5. Τοῦ μὴ βλέπειν göttliche Absicht. Ἕως τῆς σήμερον ἡμέρας nach Dtn 29 4 der Tag, wo Gott diese Worte zum Volke redete; im Sinne des P bis zu des Apostels eigener Gegenwart. 9 eine weitere, nur um der Verwandtschaft mit der vorigen willen beigefügte Schriftstelle Ps 69 (68) 23f LXX. Der Psalmist wünscht seinen Feinden an, dass sie unversehens ins Unglück gerathen mögen, wenn sie sorglos dem Genusse sich hingeben; verblendet sollen sie werden, damit sie der Gefahr nicht entrinnen, welche unerwartet über sie hereinbricht. Hier sind die Worte aber auf die geistige Verblendung der Juden bezogen: während sie sorglos dahinleben, als könnten ihnen die Verheissungen nicht entgehen, soll nach göttlichem Rathschlusse Verblendung und Verderben sie treffen. Die Psalmworte dürfen im Einzelnen nicht allegorisirt werden (wie wenn man unter dem Tisch das Gesetz und seine Werke versteht, Thol, Phil, Ws). Εἰς θήραν (zur Fangstatt, Wzs) fehlt bei LXX: sie sollen vom Verderben ereilt werden wie das Wild dem Jäger zur Beute wird; εἰς ἀνταπόδομα falsche Uebersetzung der LXX aus dem Hebr. (לִשְׁלֹמִים den Sorglosen). 10 Τὸν νῶτον αὐτῶν διαπαντὸς σύγκαμψον (falsche Uebersetzung der LXX aus dem Hebr. für מָתְנֵיהֶם הַמְעַד ihre Lenden mache wanken), bei LXX von wirklicher Knechtschaft gemeint, hier nicht von der Gesetzesknechtschaft (Thol, Phil), noch weniger von der Römerherrschaft, aber auch nicht von der unfreien Verfassung des inneren Lebens (Ws), sondern vom Verderben, nämlich von dem Ausschlusse aus dem Messiasreich. Derselbe ist, wie διαπαντός zeigt, als ein dauernder gedacht, was zu dem Folgenden nicht passt. 9 und 10 unterliegen daher dem Verdachte, eine in den Text gedrungene Randbemerkung eines Lesers nach der Zerstörung Jerusalems zu sein (Lps, Protestantenb., Hst, Mich, Man. Ausser 9 und 10 streicht Wse auch noch die Worte 7 οἱ δὲ λοιποὶ ἐπωρώθ., ferner 8 und den Anfang von 11).

3. Dritter Abschnitt: 11 11—36. Lösung des Räthsels der göttlichen Heilsökonomie: der Unglaube der Juden und ihr dadurch verschuldeter Ausschluss aus der Messiasgemeinde soll nur ein zeitweiliger sein, um die Heiden zum Heile zu führen und so schliesslich den Endzweck der göttlichen Führungen zu offenbaren, dass Alle, Juden wie Heiden, lediglich der erbarmenden Gnade ihre Rettung verdanken. 11—12. [11] *Ich frage nun: sind sie angestossen, damit sie fallen sollten? Das sei ferne! Vielmehr durch ihre Verfehlung* kommt *das Heil* zu *den Heiden, um sie* (die Juden) *eifersüchtig zu machen.* [12] *Wenn aber ihre Verfehlung der Welt zum Reichthume gereicht und ihre Einbusse zum Reichthume der Heiden, um wie viel mehr ihr volles Eingehen!* 11 Jetzt erst wendet sich der Apostel der Lösung des Räthsels der göttlichen Vorsehung zu, warum Gott Israel habe in Unglauben verfallen lassen. Diese Lösung brachten 1—10 noch nicht. Λέγω οὖν· μὴ ἔπταισαν; s. zu 11 1. (Wse streicht μὴ ἔπταισαν ἵνα πέσωσι und εἰς τὸ παραζηλ. αὐτ.) Πταίειν wie προσκόπτειν 9 32 anstossen, straucheln (Mr, Ws), Bild für die nur zeitweilige Verstockung (Hfm, Hst) nicht für sittliche Verfehlung (Ws), ἵνα πέσωσι damit sie bleibend ausgeschlossen sein sollten vom messianischen Reich. Unter dem παράπτωμα ist der Unglaube gemeint. Dass dabei persönliche Verschuldung vorausgesetzt wird, ist selbstverständlich, aber auch diese ist eingeschlossen in dem göttlichen Rathschlusse. Εἰς τὸ παραζηλῶσαι αὐτούς s. zu 10 19. Die den Heiden wider-

fahrene Gnade soll die Juden eifersüchtig machen und dadurch zur Nachfolge reizen. 12 Ἥττημα nicht Schaden, Verlust des messianischen Heils (Fr, dW, Rck, Hfm, Ws), sondern Einbusse an Bestand, im Gegensatze zu πλήρωμα αὐτῶν, ihre Vollzahl (nicht Vergütung ihrer Einbusse [Ws], auch nicht Wiederherstellung in den vorigen Stand [Rck], oder Einsetzung in den Normalstand [Hfm]). Mit dem Zeitpunkte, an welchem ganz Israel bekehrt sein wird, erwartet P die Wiederkunft Christi und den Anbruch des Messiasreichs, s. zu 15. Πλοῦτος Reichthum, d. h. reiche Gnadenerweisung, die dem κόσμος zu Theil wird. (12 fehlt in A und gehört nach Mich hinter 14.) 13—24. Warnung an die Heidenchristen vor Selbstüberhebung. [13] *Euch aber, den Heiden, sage ich: insofern ich nun Heidenapostel bin, verherrliche ich meinen Dienst,* [14] indem ich bestrebt bin, *ob ich wol mein Fleisch zur Eifersucht reizen und einige von ihnen retten könnte.* [15] *Denn wenn ihre Verwerfung* zur *Versöhnung der Welt* führt, *wozu* kann *ihre Annahme* führen, *als zu Leben von den Todten?* [16] *Wenn aber die Erstlingsgabe heilig* ist, *so* ist es *auch der Teig; und wenn die Wurzel heilig* ist, *so* sind es *auch die Zweige.* [17] *Wenn aber einige von den Zweigen ausgebrochen wurden, du aber, der du ein wilder Oelbaum warst, unter ihnen eingepfropft und ein Theilhaber geworden bist an der Wurzel der Saftfülle des Oelbaums,* [18] *so überhebe dich nicht über die Zweige! Ueberhebst du dich aber,* so bedenke: *nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel* trägt *dich.* [19] *Du wirst nun sagen: Ausgebrochen wurden die Zweige, damit ich eingepfropft würde.* [20] *Ganz recht: vermöge ihres Unglaubens sind sie gebrochen worden, du aber stehst vermöge des Glaubens. Sei nicht hochmüthig, sondern fürchte dich!* [21] *Denn wenn Gott der natürlichen Zweige nicht verschont hat, wird er auch deiner nicht verschonen.* [22] *Siehe also Gottes Güte und Strenge: seine Strenge gegen die Gefallenen, Gottes Güte gegen dich, wenn du bei seiner Güte bleibst: sonst wirst auch du herausgeschnitten werden.* [23] *Aber auch jene, wenn sie bei ihrem Unglauben nicht bleiben, werden eingepfropft werden: denn Gott ist im Stande, sie wieder einzupfropfen.* [24] *Denn wenn du aus dem natürlichen wilden Oelbaum herausgeschnitten und wider die Natur in den edlen Oelbaum eingepfropft worden bist, um wie viel mehr werden diese, deren Natur es entspricht, in ihren eigenen Oelbaum eingepfropft werden.* 13 Mit ὑμῖν δὲ τοῖς ἔθνεσι wendet sich P im Unterschiede von den Juden, von denen bisher allein die Rede war, zu den Heidenchristen. Doch dient auch das, was er diesen zu beherzigen gibt, zur Beschwichtigung judenchristl. Leser. Aus dem Ausdrucke ist weder zu entnehmen, dass die Heidenchristen den Hauptbestand der römischen Gemeinde bildeten (Wzs, Ws, Pfl), noch auch, dass P hier alle Heidenchristen überhaupt anredet. Ἐφ᾽ ὅσον insofern, in quantum (nicht: so lange). Δοξάζω (vgl. II Th 3 1): die Verherrlichung des ihm übertragenen Dienstes als Heidenapostel besteht darin, dass er durch treue Ausrichtung seines Berufes dem Heilszwecke Gottes dient, die Juden durch Bekehrung der Heiden zur Nacheiferung zu reizen. 14 gibt die Absicht des δοξάζειν an: ob etwa (nicht: wenn etwa Hfm, Vkm). Μου τὴν σάρκα, d. h. Israel. (Mich und Man streichen 13 und 14, letzterer betrachtet auch 15 und 16[a] als Zusatz.) 15 begründet, inwiefern die Bekehrung möglichst vieler Juden ein δοξάζειν seines Berufes als Heidenapostel ist. Ἀποβολή Wegwerfung (nicht: Verlust Act 27 22); Gegensatz: πρόσληψις Annahme (sc. durch Gott). Καταλλαγή s. zu 5 10f; κόσμου der ganzen Menschheit, insbesondere der heidnischen. Ζωὴ ἐκ νεκρῶν

die Todtenauferstehung, mit welcher die messianische Zeit beginnt (an ein Leben im ethischen Sinne ist ebensowenig zu denken als an die künftige Prärogative Israels). 16 beginnt den Nachweis, dass die Bekehrung von ganz Israel allerdings bevorstehe. Ἀπαρχή eigentlich das vom φύραμα genommene gottgeweihte Erstlingsbrot (Num 15 19—21), nicht: Erstlingsgarbe, was zu φύραμα nicht passt; in der Anwendung: die bereits jetzt zum Glauben geführte ἐκλογή (7), nicht die Patriarchen. Ἡ ῥίζα: wahrscheinlich ist Abraham gemeint (oder die Patriarchen überhaupt), nicht die Urgemeinde. Beide Bilder veranschaulichen den gleichen Gedanken, aber nach zwei verschiedenen Seiten hin: was vom Theil gilt, gilt vom Ganzen, das Ganze ist im Theile geheiligt (ἁγία Gott zum Eigenthum geweiht). 17 beginnt nun die Anwendung des Bildes auf das Verhältniss der Heiden zur Messiasgemeinde. Sind die Juden, welche vermöge ihrer natürlichen Zugehörigkeit zum gottgeweihten Stamm doch weit eher als die Heiden zur Theilnahme an der Messiasgemeinde berufen waren, gleichwol verworfen worden, so dürfen sich doch die wider die natürliche Ordnung berufenen Heiden nicht rühmen, besser oder Gott angenehmer zu sein als sie. P gibt hier also zu, dass die Juden, vermöge ihrer Abstammung von Abraham, allerdings einen Vorzug vor den Heiden haben (vgl. 3 1). Τινὲς τῶν κλάδων mildernder Ausdruck wie 3 3. Ἀγριέλαιος . . . ἐλαίας neues durch den Ausdruck ῥίζα veranlasstes Bild. P denkt sich einen edlen und eine Vielheit von wilden Stämmen. Ἐνεκεντρίσθης ἐν αὐτοῖς bist unter ihnen (den edlen κλάδοι) eingepfropft worden. Dass dieses Einpfropfen von Wildlingen auf edle Stämme im Orient wirklich vorkommt, ist ohne Belang (Ws). Τῆς ῥίζης τῆς πιότητος der Wurzel, aus der die Saftfülle stammt (καί nach ῥίζης streiche mit ℵ*BC; τῆς ῥίζης fehlt D*FG, von Mich gestrichen). Μὴ κατακαυχῶ τῶν κλάδων rühme dich nicht wider die Zweige. Εἰ δὲ . . . οὐ σύ κτλ., wenn du dies aber dennoch thust, so bedenke etc. 19 Ἐρεῖς οὖν leitet eine mögliche Einwendung des Heidenchristen ein, vgl. I Kor 15 35. 20 Καλῶς nicht ironisch: es war ja wirklich Gottes Absicht, dass die Juden zunächst ausgeschlossen und die Heiden berufen werden sollten. Nur hat, wie das Folgende zeigt, der Heide darum durchaus keinen Grund, hochmüthig auf den Juden herabzusehen. Τῇ ἀπιστίᾳ steht nachdrucksvoll voran, vermöge des Unglaubens. Ἐκλάσθησαν BD*FG für ἐξεκλάσθησαν, schwerlich Schreibfehler. Μὴ ὑψηλὰ φρόνει (ℵAB statt μὴ ὑψηλοφρόνει, wie I Tim 6 17) nur hier. Φοβοῦ fürchte die Gefahr, durch Hochmuth des Heiles wieder verlustig zu gehen. 21 gibt den Grund an, warum der Heidenchrist Ursache hat, sich zu fürchten. Τῶν κατὰ φύσιν die dies in Gemässheit der Natur sind. Gegensatz παρὰ φύσιν 24. Οὐδὲ σοῦ φείσεται wenn du nämlich dich selbst überhebst und dadurch in ἀπιστία verfällst. Ohne Demuth kein Glaube! Vor οὐδέ haben DFGL ein μήπως. 22 Anstatt dich also zu überheben, erkenne vielmehr in dem, was dir widerfahren ist, Gottes Güte, in dem, was den Juden widerfahren ist, Gottes Strenge, die auch auf dich zurückfallen kann. Ἀποτομίαν Strenge nur hier, doch ἀποτόμως II Kor 13 10. Zu den Nominativen des zweiten Satzgliedes ἀποτομία (ℵ*ABC) und χρηστότης (ABCD*) ergänze ἐστί. Ἐπὶ τοὺς πεσόντας nämlich wegen ihres Unglaubens (nicht von den herabgefallenen Zweigen). Ἐπιμένης nämlich durch den Glauben. Ἐπεί denn sonst s. zu 3 6. (Wse streicht ἐπεὶ καὶ σὺ ἐκκοπ.) 23 führt nicht den mit ἐπεί begonnenen Gedanken weiter (Hfm), sondern leitet in Form eines weiteren Motivs für die Warnung vor Selbstüberhebung zum Hauptgedanken über. Δυνατὸς γάρ

ὁ θεὸς κτλ. ihr Ausschluss ist für Gottes Allmacht nicht unabänderlich. 24 Begründung des δυνατός ἐστιν und damit zugleich des ἐγκεντρισθήσονται durch die Erwägung, dass das Wiedereinpfropfen edler Zweige noch weit eher denkbar sei als die Einpfropfung von Wildlingen. Ἐκ τῆς κατὰ φύσιν ἀγριελαίου aus dem wilden Oelbaume, der dies von Natur ist; οἱ κατὰ φύσιν sc. ὄντες, die dies von Natur sind, nämlich edle Zweige; ἐγκεντρισθήσονται nicht das logische Futur (Ws), sondern wie 25—27 zeigt, das Futur der zukünftigen Thatsache.

25—32. Schliessliche Lösung des Widerspruchs, in welchem die Verwerfung der Juden und die Berufung der Heiden mit der dem Volke Israel gegebenen Verheissung stehen. [25] *Denn ich will euch, Brüder, dieses Geheimniss nicht verhehlen, damit ihr nicht bei euch selbst klug seid: dass* nämlich *theilweise Verstockung über Israel gekommen ist, bis dass die Fülle der Heiden eingegangen sein werde,* [26] *und also wird ganz Israel gerettet werden, wie geschrieben steht: „Kommen wird von Sion der Erlöser, abwenden wird er das gottlose Wesen von Jakob,“* [27] *„und das wird für sie der von mir ausgehende Bund sein, wenn ich hinwegnehmen werde ihre Sünden.“* [28] *Nach dem Evangelium zwar* sind sie *Feinde um euretwillen, aber nach der Erwählung Geliebte um der Väter willen:* [29] *denn unbereut* sind *die Gnadengaben und die Berufung Gottes.* [30] *Denn gleich wie ihr einstmals Gott nicht gehorchtet, jetzt aber euch Erbarmen widerfahren ist mittelst des Ungehorsams jener:* [31] *also sind auch diese jetzt ungehorsam geworden, damit sie durch das euch widerfahrene Erbarmen auch selbst Erbarmen finden mögen.* [32] *Denn Gott hat Alle insgesammt unter den Ungehorsam zusammengeschlossen, um sich Aller insgesammt zu erbarmen.* 25 Οὐ γὰρ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν s. zu 1 13. Ἀδελφοί nicht die Gesammtheit der Leser, sondern die oben 13 und wieder 28 angeredeten Heidenchristen. Unter dem μυστήριον, dem Geheimnisse, welches P den römischen Heidenchristen kund thun will, ist hier das Räthsel gemeint, welches die Berufung der Heiden an Stelle der Juden dem religiösen Bewusstsein aufgibt. Die Enthüllung desselben ist zugleich die Rechtfertigung des paul. Heidenevglms. Zu dem paul. Begriffe des μυστήριον, als des den Juden wie den Heiden verborgenen, den Gläubigen aber offenbarten göttlichen Heilswillens vgl. I Kor 2 7. Παρ' ἑαυτοῖς φρόνιμοι, d. h. dass ihr auf eure eigene Einsicht vertraut, also auf eigene Hand urtheilt, Gott habe Israel für immer verworfen. Statt παρ' ἑαυτοῖς lesen AB ἐν ἑαυτοῖς, was vielleicht vorzuziehen ist (FG nur ἑαυτοῖς, was Mich billigt). Πώρωσις ἀπὸ μέρους eine theilweise, d. h. nur einen Theil des Volkes treffende (nicht: eine zeitweilige) Verstockung s. zu 7. Τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν nicht eine vorherbestimmte Zahl von Heiden, welche die Lücken Israels ausfüllen sollte (nach Aelteren Phil), sondern die Gesammtheit der heidnischen Völker. Εἰσέλθῃ nämlich in die Gottesgemeinde (oder ins Gottesreich). 26 Καὶ οὕτω ... σωθήσεται wegen des Constructionswechsels wol nicht abhängig von ἵνα, sondern selbständiger Satz. Οὕτω nämlich nachdem so das πλήρωμα τῶν ἐθνῶν eingegangen sein wird. Πᾶς Ἰσραήλ: gemeint ist also wirklich eine Bekehrung von Gesammt-Israel, nicht bloss eines, wenn auch noch so grossen, Bruchtheils. Freilich ist über die bis dahin verstorbenen Israeliten ebensowenig etwas gesagt, wie über die bis dahin verstorbenen Heiden. Aber vgl. I Kor 15 22—26. Das Citat ist aus Jes 59 20 f frei nach LXX. Die Schlussworte ὅταν ἀφέλωμαι κτλ. sind aus Jes 27 9 LXX hinzugefügt. Die Worte enthalten auch im

Sinne des Propheten eine Weissagung auf den Messias (den ῥυόμενος, hebr. גּוֹאֵל); P deutet sie auf die Wiederkunft Christi, bei welcher die Bekehrung Israels erfolgen soll (nicht auf die geschichtliche Erscheinung Christi, da es sich um die schriftmässige Begründung von etwas auch für P noch Künftigem handelt). In dem Kommen ἐκ Σιών findet P einen Beweis, dass das Heil für ganz Israel bestimmt ist. Ἀποστρέψει ἀσεβείας bezieht sich auf die künftige Sündenvergebung an Israel. 27 Καὶ αὕτη erhält seine nähere Bestimmung durch ὅταν. Der verheissene Bund besteht nicht in der Sündenvergebung selbst (Ws), sondern tritt mit derselben ein: gemeint ist die Aufnahme ins Messiasreich. Von einer Wiederherstellung des israelitischen Reiches oder doch der nationalen Prärogative Israels im Messiasreiche, von der die moderne Theosophie träumt, hat der Apostel übrigens nicht geredet. 28 (von Wse gestrichen) κατὰ τὸ εὐαγγέλιον „dem Gang des Evglms nach", d. h. gemäss der Ordnung, in welcher das Evglm verkündigt werden soll (Wzs, Ws; gewöhnlich: in Hinblick auf das von ihnen verworfene Evglm). Ἐχθροί sc. τῷ θεῷ εἰσιν, sensu passivo, wie der Gegensatz zu ἀγαπητοί (sc. θεοῦ) lehrt, s. auch zu 5 10; δι' ὑμᾶς nämlich um durch ihren Ungehorsam euch Heiden zum Heile zu führen; κατὰ τὴν ἐκλογήν im Hinblick auf die Erwählung Israels zum Volke Gottes, s. 11 2. Διὰ τοὺς πατέρας um ihrer Abstammung von den Vätern willen, denen die Verheissung zu Theil ward 9 4f 11 16. 29 begründet den Satz, dass die Israeliten kraft der Erwählung Gottgeliebte sind. Ἀμεταμέλητα unbereut (II Kor 7 10), also keiner Zurücknahme fähig. Τὰ χαρίσματα s. die Aufzählung 9 4f; ἡ κλῆσις die Berufung zum messianischen Heil. 30 begründet das Urtheil, dass Gott sicher auch an Israel seine Verheissung wahrmachen wird. Er führt nämlich Israel ganz denselben Weg, den er auch die Heiden geführt hat. Ἠπειθήσατέ ποτε, vgl. 1 18—32. Τῇ τούτων ἀπειθείᾳ vgl. 11 11 15. Die ἀπείθεια der Juden ist hier vorzugsweise ihr Unglaube, der das Mittel wird zur Berufung der Heiden. 31 Ἵνα ist nachgestellt wie Gal 2 10 II Kor 12 7; τῷ ὑμετέρῳ ἐλέει ist mit ἐλεηθῶσι zu verbinden: durch die euch widerfahrene Barmherzigkeit (nicht: durch dieselbe Barmherzigkeit wie ihr, Thol, Ws); inwiefern sagt 11 11. Das zweite νῦν (אBD*) ist wol mit AD**FGL etc. zu streichen. 32 (von Wse gestrichen) συνέκλεισεν vgl. Gal 3 22. Συγκλείειν εἴς τι spätgriech., preisgeben in oder unter die Gewalt von etwas. Die ἀπείθεια sowol der Heiden als der Juden beruht auf göttlichem Rathschlusse, und dient dem letzten Endzwecke des auf Alle sich erstreckenden Erbarmens: Sünde und Gnade sind also in Beziehung auf einander geordnet, denn sonst wäre die Gnade nicht Gnade. Τοὺς πάντας allzumal, Alle insgesammt. Alle Menschen, Juden wie Heiden, sind von Gott dem Ungehorsam gegen seinen Willen unterworfen worden, damit Alle lediglich der sich erbarmenden Gnade ihre Rettung verdanken sollen, vgl. Gal 3 21f Rm 9 13 17f 22 11 7f. Ebenso unzweifelhaft ist, dass der Apostel das τοὺς πάντας in keiner Weise eingeschränkt, also entschieden die endliche Bekehrung Aller ohne Ausnahme, der Juden und Heiden sammt und sonders behauptet. Ist auch der Ausdruck zunächst durch den Gegensatz von Juden und Heiden bestimmt, so wäre es doch willkürlich von den Einzelnen abzusehen und das so deutlich als möglich ausgesprochene τοὺς πάντας nur auf die beiden Classen der Juden und Heiden zu beziehen, mit Vorbehalt einer endgiltigen Verwerfung von so und so viel Einzelnen, vgl. auch das πλήρωμα τῶν ἐθνῶν 26, πᾶς Ἰσραήλ 27 und dazu I Kor 15 22—26. Wie damit der Gegensatz

der ἀπολλυμένοι und σωζόμενοι zu reimen sei (I Kor 1 18 II Kor 2 15 4 3), ist dasselbe Problem, welches das über die σκεύη ὀργῆς Rm 9 22 Gesagte im Vergleiche mit der Ausführung 11 25—32 aufgibt. Das eine Mal stellt sich der Apostel auf den Standpunkt der thatsächlichen Erfahrung, das andere Mal auf den der teleologischen Betrachtung. Das Verhältniss der beiderlei Aussagen ist ähnlich zu beurtheilen, wie das Verhältniss der allgemeinen Sündhaftigkeit 1 18—32 zu der daneben wieder ausgesprochenen Anerkennung der Möglichkeit wirklicher Gesetzeserfüllung auch in der heidnischen Welt (2 14—16).

33—36. Abschluss: Preis der wunderbaren Wege der göttlichen Weisheit. [33] ***O Tiefe des Reichthums und der Weisheit und der Erkenntniss Gottes! Wie unerforschlich sind seine Gerichte und unergründlich seine Wege!*** [34] ***Denn „wer hat des Herrn Sinn erkannt, oder wer ist sein Rathgeber gewesen?“*** [35] ***Oder wer hat ihm etwas zuvorgegeben und es wird ihm wieder vergolten werden?*** [36] ***Denn aus ihm und durch ihn und zu ihm sind alle Dinge: ihm sei Ehre in Ewigkeit. Amen.*** **33** Βάθος nicht Unerforschlichkeit, sondern unerschöpfliche Fülle; πλούτου καὶ σοφίας καὶ γνώσεως drei coordinirte Genetive (nicht Reichthum der Weisheit etc.): πλοῦτος Reichthum an Hilfsmitteln, den göttlichen Heilszweck durchzuführen (nicht gerade Gnadenfülle); σοφία und γνῶσις werden an verschiedenen Stellen in verschiedener Weise unterschieden: hier ist jene wol die Alles zum guten Ziele lenkende, diese die der rechten Mittel sich bewusste göttliche Intelligenz. Ἀνεξεραύνητα s. zu 8 27; κρίματα die richterlichen Entscheidungen, welche Alles dem Ungehorsam unterworfen haben (Mr, Hfm, Hst); αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ welche schliesslich Alle zum Heile führen. **34** begründet die Unerforschlichkeit der göttlichen κρίματα und ὁδοί durch Jes 40 13 LXX. Die Weisheit Gottes liegt über alles menschliche Verstehen hinaus; noch weniger bedarf Gott also der menschlichen Rathschläge, um seine Zwecke zu erreichen. **35** Ebensowenig sind Gottes Rathschlüsse von irgend einem menschlichen Thun oder Verdienst abhängig. Die Worte klingen an den hebr. Text von Job 41 3 an (LXX weichen hier ganz ab, in den codd. אB der LXX Jes 40 13 sind sie aus unserer Stelle eingedrungen). Καὶ ἀνταποδοθήσεται Constructionswechsel. **36** das Ganze abschliessend: denn nichts hängt von menschlichen Urtheilen, Rathschlägen und Verdiensten, sondern Alles einzig und allein von Gott ab. Sein Wille ist Anfang, Mitte und Ende von Allem: er ist der einzige Grund alles Geschehens, er vollbringt Alles durch sich allein, und er selbst ist das letzte Ziel und der letzte Zweck von Allem. Aeltere Ausleger (zuletzt wieder Phil, Thomasius) fanden hier die Trinität gelehrt. Τὰ πάντα nicht das Weltall, sondern der Gesammtverlauf alles Geschehens. Αὐτῷ ἡ δόξα κτλ. Gal 1 5. (Die erste Hälfte des Verses scheint Marcion getilgt zu haben.)

III. Dritter (paränetischer) Hauptteil: 12 1—15 13. Verschiedene durch die besonderen Verhältnisse der römischen Gemeinde veranlasste Ermahnungen. 12 1 und 2. Einleitung. [1] ***So ermahne ich euch nun, Brüder, durch die Barmherzigkeit Gottes, eure Leiber darzustellen als ein lebendiges, heiliges, gottwohlgefälliges Opfer, als euern vernünftigen Gottesdienst:*** [2] ***und gestaltet euch nicht dieser Welt gleich, sondern verwandelt euch durch Erneuerung eures Sinnes, dass ihr prüfen möget was der Wille Gottes sei, das Gute und Wohlgefällige und Vollkommene.*** **1** Die Mahnung knüpft unmittelbar an 11 30—32 an. Mit ἀδελφοί sind alle römischen Christen

gemeint, die als Gläubige ja alle Barmherzigkeit gefunden haben. Διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ θεοῦ: die Mahnung ist durch die Barmherzigkeit Gottes vermittelt, vgl. 15 30 I Kor 1 10 II Kor 10 1; οἰκτειρμῶν hebr. רַחֲמִים, der plur. ist von P im Griechischen beibehalten. Παραστῆσαι term. techn. vom Darbringen der Opferthiere (Mich will θυσίαν in οἰκίαν verändern und nachher εὐάρεστον streichen). Τὰ σώματα nicht = ὑμᾶς, aber auch nicht in absichtlicher Unterscheidung von der Erneuerung des νοῦς (Mr, Hfm, Ws), sondern die Leiber als Organe der gottwohlgefälligen Persönlichkeit. Diese Darbringung der Leiber zu einer θυσία ζῶσα ἁγία εὐάρεστος τῷ θεῷ, d. h. ihre Heiligung, wird im Gegensatz zu dem Schlachten der Opferthiere als λογικὴ λατρεία bezeichnet (nicht im Gegensatz zum Ceremoniendienst überhaupt, auch nicht zum opus operatum). Zu εὐάρεστος s. 2 14 18 II Kor 5 9 Phl 4 18. Τὴν λογ. λατρ. ist Apposition zu τὰ σώματα. Die ethische Fassung des Opferbegriffs nur hier bei P, doch vgl. II Kor 2 14—16. (Wse streicht τὴν λογ. λατρ. ὑμ., Mich will schreiben τὴν λογ. λατρ. ὑμ. εἶναι, μὴ συσχηματίζεσθαι κτλ.) 2 Συνσχηματίζεσθε und μεταμορφοῦσθε imperat.; die Construction ist gewechselt (die LA —σθαι ist beide Male Correctur). Συνσχ. gleichförmig machen, auch I Pt 1 14. Zum Ausdruck vgl. I Kor 4 6 II Kor 11 13f Phl 3 21 I Kor 7 31 Phl 2 8. Τῇ ἀνακαινώσει (Tit 3 5 vgl. II Kor 4 16 Kol 3 10) τοῦ νοός (ὑμῶν streiche mit ABD*FG): die neugewonnene Einsicht soll sich auch in ihrem äusseren Leben ausprägen. Εἰς τὸ δοκιμάζειν (2 18) Ziel der ἀνακαίνωσις (Wse streicht εἰς τὸ δοκιμάζειν . . . τέλειον). Τὸ ἀγαθὸν κτλ. Apposition zu θέλημα, gibt den Inhalt des göttlichen Willens näher an; τὸ εὐάρεστον sc. τῷ θεῷ.

12 3—13 14. Allgemeine Mahnungen an sämmtliche Gemeindeglieder. 12 3—8. Warnung vor Selbstüberhebung; Mahnung nach dem Maasse der jedem verliehenen Gabe dem Ganzen zu dienen. [3] ***Denn ich sage vermöge der mir verliehenen Gnade zu jedem, der unter euch ist, dass er nicht den Sinn höher trage als es sich gesinnt zu sein ziemt, sondern darauf sinne, dass er besonnen sei, ein jeder wie Gott ihm zugetheilt hat das Maass des Glaubens.*** [4] ***Denn wie wir an Einem Leibe viele Glieder haben, alle Glieder aber haben verschiedene Verrichtung,*** [5] ***also sind wir, die Vielen, Ein Leib in Christo, was aber das Verhältniss der Einzelnen zu einander betrifft, Glieder.*** [6] ***Da wir aber verschiedene Gnadengaben haben nach der uns verliehenen Gnade, sei es,*** dass einer ***Weissagung*** hat, so übe er sie aus ***nach Maassgabe des Glaubens,*** [7] ***sei es Dienstleistung,*** so bewähre er sie ***in der Dienstleistung, ist einer der Lehrer, in der Lehre,*** [8] ***ist er der Vermahner, in der Vermahnung, theilt er mit,*** so thue er es ***in Einfalt, ist einer Vorsteher,*** so ***mit Eifer, übt er Barmherzigkeit,*** so ***mit Freudigkeit.*** Der Abschnitt 3—21 ist nachgebildet I Pt 4 7—11. 3 Διὰ τῆς χάριτος τῆς δοθείσης μοι d. h. vermöge meines apost. Berufs. Diesem entnimmt er das Recht, auch an die römische Gemeinde Ermahnungen zu richten. Zu παντὶ τῷ ὄντι fügen Venema, van Hengel, Blj ein τι hinzu. Ὑπερφρονεῖν . . . φρονεῖν . . . φρονεῖν . . . σωφρονεῖν Wortspiel; φρονεῖν mit seinen Derivaten ein Lieblingswort des P (Rm, I und II Kor, Gal, Phl); ὑπερφρ. vgl. I Kor 4 6 Rm 11 20 12 16; Keiner soll eine höhere Meinung von sich haben, als sich gebührt (παρ᾽ ὃ δεῖ φρ. eigentlich bei dem vorbei, was sich gebührt, von sich zu halten; fehlt FGfg, von Wse und Mich gestrichen). Die Mahnung war sowol den Judenchristen (2 17—23 3 1—5 u. ö.) als den Heidenchristen (11 20) gegenüber am Platze. Ἑκάστῳ abhängig von ὡς, nicht von λέγω. Μέτρον πίστεως

Object zu ἐμέρισε, das Maass von Stärke des Glaubenslebens und der auf Grund des Fortschrittes im Glauben gewonnenen Erkenntniss. Vgl. den Unterschied der Schwachen und der Starken im Glauben 14 1—23 (WSE streicht εἰς τὸ σωφρονεῖν). Die Mahnung wird 4 durch das Bild von dem Einen Leibe und den vielen Gliedern mit verschiedenartiger Verrichtung erläutert, vgl. I Kor 12 12—27. Obwol wir unsere Zugehörigkeit zu dem Einen Leibe in verschiedener Weise bethätigen, soll doch Keiner sich über den Andern erheben, sondern die ihm verliehene Gnadengabe in rechter Treue zum Dienste der Gemeinschaft gebrauchen. Statt καθάπερ haben DFG ὥσπερ. Οὐ τὴν αὐτὴν πρᾶξιν verschiedenartige Verrichtung: οὐ ist nicht mit πάντες zu verbinden. (NABER und MICH wollen statt πρᾶξιν schreiben τάξιν.) 5 vgl. I Kor 6 15—17 10 17 12 12—14 27. Christus ist nicht als das Haupt (WS), sondern als die Seele des Leibes gedacht. Τὸ δὲ καθ' εἷς was das Verhältniss jedes Einzelnen betrifft; καθ' εἷς spätgriech. für καθ' ἕνα, BTM 26 f. (ἐσμέν fehlt FG. WSE streicht τὸ δὲ καθ' εἷς ἀλλ. μέλη, MICH will corrigiren τὸ δὲ καθεξῆς.) 6 folgt die Aufzählung der einzelnen χαρίσματα und die Anweisung zu ihrem rechten Gebrauch. Mit ἔχοντες beginnt ein neuer Satz, der die Paränesen einleitet (nicht Participialbestimmung zu ἐσμέν, RCK, WS, MICH, welcher δέ streichen will). Der Nachsatz (so lasset uns dieselben im Dienste des Ganzen gebrauchen) fehlt und wird zu jedem einzelnen χάρισμα besonders, in verkürzter Form hinzugefügt. Der Begriff der χαρίσματα ist der erweiterte paul., welcher darunter nicht bloss Wundergaben wie die Glossolalie, sondern jede eigenthümliche göttliche Begabung zum Dienst an der Gemeinde versteht, I Kor 12 4—11, vgl. 1 7 7 7 Rm 1 11 (κατὰ τὴν χάρ. τ. δοθ. ἡμ. von WSE, MICH getilgt). Κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως sc. er übe sie aus, nach dem Maasse der ihm verliehenen Glaubenskraft. (Aeltere dachten an die dogmatische regula fidei.) Dass eine Anweisung zur rechten Ausübung der Prophetie dem Wesen dieses χάρισμα widerspreche (WS), wird durch I Kor 14 widerlegt. Die Prophetie ist begeisterte Verkündigung des göttlichen Heilswillens, Offenbarung der göttlichen μυστήρια, nicht gerade speciell Zukunftsverkündigung, vgl. I Kor 14 3. 7 Διακονία ist vornehmlich Armen-, Kranken- und Fremdenpflege 16 1 I Kor 16 15 II Kor 8 4 19 f. Ἐν τῇ διακονίᾳ nicht: in der Sphäre, auf die sich die Gabe des διακονεῖν beschränkt (WS), sondern er bewähre die Gabe in der Thätigkeit des διακονεῖν. Mit εἴτε ὁ διδάσκων tritt ein Constructionswechsel ein. Die διδασκαλία ist im Unterschiede von der προφητεία die geordnete, verstandesmässige Unterweisung in der christl. Lehre (vgl. I Kor 12 28 f); sie erscheint noch nicht als festes Amt. Διδασκαλία ist das διδάσκειν als Thätigkeit, im Unterschiede von διδαχή, vgl. 6 17 16 17 I Kor 14 26 (ähnlich Rm 15 4, aber anders Eph, Kol, I und II Tim, Tit). 8 Ὁ παρακαλῶν: die παράκλησις entspricht am meisten dem, was wir jetzt unter Predigt verstehen, die erbauliche, ermahnende und ermunternde Anwendung eines verlesenen Schriftwortes vgl Act 13 15. (MICH will den Text folgendermaassen herstellen: ἔχοντες χαρίσματα κατὰ τὴν ἀναλ. τῆς π. διάφορα, εἴτε προφητείαν, εἴτε διακονίαν, εἴτε διδασκαλίαν, εἴτε παράκλησιν und dann mit ὁ μεταδιδούς fortfahren.) Ὁ μεταδιδούς nämlich von seinem eigenen Besitz zum Besten der Armen (nicht: der die Liebesgaben austheilende Diakonus); ἐν ἁπλότητι ohne Hintergedanken II Kor 8 2 9 11 13. Bei ὁ προϊστάμενος bleibt zweifelhaft, ob die Thätigkeit eines Gemeindevorstehers oder eines Patrons (προστάτης) gemeint ist; ὁ ἐλεῶν scheint sich besonders auf Krankenpflege zu beziehen.

9—21. Mahnung zur Bruderliebe, zur Eintracht und zur Versöhnlichkeit. [9] *Die Liebe sei ungeheuchelt. Scheuet das Böse, hanget dem Guten an.* [10] *In der Bruderliebe seid gegen einander herzlich, an Ehrerbietung kommt einander zuvor.* [11] *Seid unverdrossen im Eifer, brennend im Geiste, dienstbar dem Herrn,* [12] *fröhlich in Hoffnung, geduldig in Trübsal, anhaltend im Gebet,* [13] *an der Nothdurft der Heiligen theilnehmend, der Gastfreundschaft nachstrebend.* [14] *Segnet, die euch verfolgen, segnet und fluchet nicht.* [15] *Ihr* sollt euch *freuen mit den Fröhlichen, weinen mit den Weinenden.* [16] *Dieselbe Gesinnung hegt gegen einander, tragt den Sinn nicht hoch, sondern lasst euch zum Niedrigen hinziehen. Haltet euch selbst nicht für klug.* [17] *Vergeltet Niemandem Böses mit Bösem, tragt Sorge für Gutes vor den Augen aller Menschen.* [18] *Wenns möglich ist, so viel an euch liegt, haltet mit allen Menschen Frieden.* [19] *Rächet euch selbst nicht, Geliebte, sondern lasset Raum dem Zorngericht, denn es steht geschrieben: „Mein ist die Rache, ich will vergelten, spricht der Herr.“* [20] *Vielmehr, „wenn deinen Feind hungert, so speise ihn, wenn ihn dürstet, so tränke ihn; denn wenn du dies thust, wirst du feurige Kohlen auf sein Haupt sammeln“.* [21] *Lass dich nicht überwinden durch das Böse, sondern überwinde das Böse mit dem Guten.* 9 Die folgenden Mahnungen richten sich wieder an alle Gemeindeglieder ohne Unterschied. Ἡ ἀγάπη die christl. Bruderliebe; ἀνυπόκριτος sc. ἔστω II Kor 6 6: das Wort auch bei LXX, nicht bei Griechen. Das partic. ἀποστυγοῦντες epexegetisch zu ἡ ἀγάπη ἀνυπ. gefügt. Τὸ πονηρὸν . . . τῷ ἀγαθῷ Böses oder Gutes, was Einer dem Andern erweist. Κολλώμενοι: zum Ausdruck vgl. I Kor 6 16 f. 10 Φιλαδελφία I Th 4 9, specieller als ἀγάπη, brüderliche Gesinnung; φιλόστοργοι zärtlich, herzlich. Τῇ τιμῇ an Erweisung der jedem (vermöge seines χάρισμα) in der Gemeinde gebührenden Ehre; προηγούμενοι nicht übertreffend, sondern vorangehend. Das verb. bei Griechen c. genet., nicht c. accus. 11 Τῇ σπουδῇ im Eifer um Ausrichtung des jedem im Dienste des Ganzen zugefallenen Berufs, μὴ ὀκνηροί nicht säumig. Τῷ πνεύματι ζέοντες feurig in der Bethätigung des die Gläubigen erfüllenden heiligen Geistes. Τῷ κυρίῳ d. h. Christo; die LA τῷ καιρῷ δουλεύοντες „schicket euch in die Zeit“ (D*FG d*g codd. lat. ap. Hieron et Orig int) passt nicht in den Zusammenhang. 12 Τῇ ἐλπίδι nicht sensu obj., wozu die Verbindung von χαίροντες mit dem dat. nicht passt, sondern den Zustand der Hoffenden bezeichnend, in welchem sie fröhlich sein sollen (nicht gerade den Beweggrund der Freude). Aehnliche Mahnungen zur Freude II Kor 13 11 Phl 2 18 3 1 4 4. Τῇ θλίψει ὑπομένοντες vgl. 5 3. Τῇ προσευχῇ προσκαρτεροῦντες Kol 4 2 Act 1 14. 13 Ταῖς χρείαις . . . κοινωνοῦντες an den Bedürfnissen theilnehmend (vgl. 15 27 Gal 6 6 Phl 4 15), d. h. durch thätige Hilfe (D*FG d*g am codd ap. Orig int. al. μνείαις τῶν ἁγ.). Ἅγιοι sind die Gläubigen überhaupt (nicht bloss die Christen in Jerusalem, Hfm). Τὴν φιλοξενίαν διώκοντες Hbr 13 2. 14 vgl. Mt 5 44 ein dem P wahrscheinlich vorschwebendes Herrnwort. Die Mahnung war nicht bloss Nichtchristen gegenüber am Platze (Wse streicht den Vers; εὐλογεῖτε τοὺς διώκοντας fehlt FG f g al. und wird von Mich getilgt). 15 Die Construction ist wieder gewechselt, zu den Infinitiven χαίρειν und κλαίειν ergänze δεῖ ὑμᾶς. Ueber den infin. für das partic. s. Win 296. 16 kehrt zu der Mahnung 3 zurück. Die Participia sind wieder sehr lose angeknüpft. Τὸ αὐτὸ φρονοῦντες, nämlich unter einander. Mahnung zur Eintracht 15 5 II Kor 13 11 Phl 2 2 4 2. Μὴ τὰ ὑψηλὰ φρονοῦντες s. zu 3.

Selbstüberhebung steht am meisten der Eintracht im Wege. Τοῖς ταπεινοῖς wegen τὰ ὑψηλά wol neutr. (Fr, dW, Mr, Ws, Wzs), nicht masc. (Rck, Ew, Vkm): lasset euch zum Niedrigen hinziehen, d. h. erniedrigt euch selbst, lasst die Demuth Macht über euch gewinnen; συναπάγεσθαι auch Gal 2 13. Μὴ γίνεσθε φρόνιμοι παρ' ἑαυτοῖς ähnlich 11 25, woraus jedoch nicht folgt, dass die Mahnung hier lediglich an Heidenchristen gerichtet sein müsse. (Wse und Mich tilgen die Worte.) **17** wesentlich dieselbe Mahnung wie 14 (also 17—21 nicht als Ermahnung zum rechten Verhalten gegen Feinde von dem Vorigen abzutrennen). Μηδενί ganz allein, nicht bloss auf Nichtchristen bezogen. Προνοοούμενοι vgl. Prv 3 4 LXX; ἐνώπιον πάντων ἀνθρώπων sodass Alle Zeugen eures versöhnlichen Verhaltens sind. (Mich streicht προνοούμ. . . . ἀνθρώπων.) **18** Εἰ δυνατόν lässt den Fall objectiver Unmöglichkeit gelten, τὸ ἐξ ὑμῶν hebt jede subjective Beschränkung auf (Mr, Ws). **19** Δότε τόπον τῇ ὀργῇ nicht etwa: lasst euren Zorn austoben (bevor ihr euch rächt), sondern überlasst die Rache dem göttlichen Zorn. Die Redensart τόπον oder χώραν διδόναι Lc 14 9 Eph 4 27 vgl. JSir 13 22 19 17 38 12. Die Mahnung wird durch die Anrede ἀγαπητοί besonders dringlich, muss also durch besondere Verhältnisse veranlasst sein. (Wse streicht ἀλλὰ δότε τόπον ... λέγει κύριος.) Γέγραπται γάρ Dtn 32 35, genauer nach dem Hebräischen als nach LXX (wörtlich ebenso citirt Hbr 10 30). **20** schärft mit den Worten von Prv 25 21 LXX das entgegengesetzte Verhalten ein (von Marcion, wie es scheint, und von Mich gestrichen). Τοῦτο γὰρ ποιῶν . . . κεφ. αὐτοῦ gehört noch zum Citat. Ἄνθρακας πυρὸς σωρεύσεις ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ Bild der Beschämung, welche durch Vergelten des Bösen mit Gutem über den Andern gebracht wird (nicht: der schweren göttlichen Strafe, die man ihm zuziehen wird, wie allerdings in der ähnlichen Stelle IV Esr 16 54 vg). **21** fasst die Mahnungen 17—20 noch einmal zusammen. Μὴ νικῶ wörtlich: werde nicht besiegt. Ἐν τῷ ἀγαθῷ im Guten, d. h. durch Thun des Guten.

13 1—7. Warnung vor Unbotmässigkeit gegen die weltliche Obrigkeit. [1] ***Jedermann sei unterthan den Obrigkeiten, die über ihm stehen. Denn es gibt keine Obrigkeit ausser von Gott, die bestehenden*** Obrigkeiten ***aber sind von Gott gesetzt.*** [2] ***Wer sich also der Obrigkeit widersetzt, der widersteht der Satzung Gottes: die Widerstehenden aber werden das Gericht für sich davontragen.*** [3] ***Denn die Herrscher sind kein Gegenstand der Furcht für das gute Thun, sondern für das böse. Willst du aber die Obrigkeit nicht fürchten? thue das Gute, und du wirst Lob von ihr haben.*** [4] ***Denn Gottes Dienerin ist sie für dich zum Guten. Thust du aber das Böse, so fürchte dich: denn nicht umsonst trägt sie das Schwert: denn Gottes Dienerin ist sie, Rache nehmend, um das Zorngericht zu vollziehen an dem, der Böses thut.*** [5] ***Desshalb ist es nothwendig, sich zu unterwerfen, nicht allein um des Zornes, sondern auch um des Gewissens willen.*** [6] ***Darum entrichtet ihr ja auch Steuern: denn Gottes Opferpriester sind sie, die eben dazu*** in ihrer Verrichtung ***verharren.*** [7] ***Gebt Allen, was ihr ihnen schuldig sind; dem die Steuer*** gebührt, ***die Steuer, dem der Zoll*** gebührt, ***den Zoll, dem die Furcht*** gebührt, ***die Furcht, dem die Ehre*** gebührt, ***die Ehre.*** Auch dieser Abschnitt ist nachgebildet I Pt 2 13—17. Die Mahnung zum Gehorsam gegen die Obrigkeit wird ebenso wie die vorhergehenden und die folgenden Mahnungen durch die besonderen Verhältnisse der römischen Gemeinde veranlasst gewesen sein. Dann aber liegt nichts

näher, als an den unruhigen, zu Tumulten geneigten Geist der römischen Judenschaft zu erinnern, vgl. Sueton. Claud. 25 Cass. Dio 60 6 Act 18 2. 1 Πᾶσα ψυχή hebraisirend (כָּל־נֶפֶשׁ) Act 2 43 3 23 Apk 16 3. Ὑπερεχούσαις eigentlich welche an Ansehen, Macht etc. über Andere hinausragen, vgl. Sap. 6 6. Ὑποτασσέσθω: bemerke das Wortspiel mit τεταγμέναι . . . ἀντιτασσόμενος . . . διαταγῇ, im Deutschen nur theilweise nachzuahmen. Οὐ γάρ ἐστιν ἐξουσία κτλ. denn es gibt überhaupt keine Obrigkeit, ausser ὑπὸ θεοῦ, von Gott geordnet. Die Juden sahen in der heidnischen Oberherrschaft über das auserwählte Gottesvolk einen der göttlichen Absicht widerstreitenden Zustand jammervoller Knechtschaft, dem Gott im messianischen Weltalter ein Ende machen werde. Αἱ δὲ οὖσαι: also jede bestehende Obrigkeit ist von Gott geordnet, ohne dass ihrem besonderen Ursprunge weiter nachgefragt würde. (Wse streicht αἱ δὲ οὖσαι . . . τεταγμ. εἰσίν.) Worin P das von Gott der Obrigkeit übertragene Amt erblickt, lehrt 3. 2 Τῇ τοῦ θεοῦ διαταγῇ der Widerstand gegen die Obrigkeit ist also Widerstand gegen Gottes Ordnung. Ἀνθέστηκεν widersteht, präsentisch; ἑαυτοῖς für sich, dat. incomm.; κρίμα ein Strafurtheil. Die von der Obrigkeit an dem Widersetzlichen vollzogene Strafe ist als Strafe Gottes zu betrachten. Λήμψονται werden davontragen, vgl. 7 8 11 (ἀφορμὴν λαμβάνειν); κρίμα λαμβ. auch Mt 23 14 Mc 12 40 Lc 20 47 Jac 3 1. (Wse streicht οἱ δὲ ἀνθεστηκότες . . . τῷ κακῷ 3; Man betrachtet 3ᵇ [θέλεις δὲκτ.] —5 als Zuthat.) 3 Das gottgesetzte Amt der Obrigkeit ist die Aufrechthaltung der allgemeinen sittlichen Ordnung. Wenn sie Strafe verhängt, so geschieht dies wegen Verletzung der sittlichen Ordnung, ohne deren Aufrechterhaltung ja auch ein heidnisches Staatswesen nicht bestehen kann. Τῷ ἀγαθῷ ἔργῳ . . . τῷ κακῷ: gemeint ist eine nach allgemein bürgerlichen Begriffen rechte oder unrechte Handlungsweise. Φόβος Gegenstand der Furcht und des Schreckens. Θέλεις δὲ κτλ. Fragesatz (nicht Vordersatz zum folgenden Imperat.). Ἔπαινον Lob, d. h. Anerkennung der Uebereinstimmung deines Thuns mit dem öffentlichen Recht. 4 erklärt, warum nur der Uebelthäter die Obrigkeit zu fürchten hat. Διάκονος femin., σοι εἰς τὸ ἀγαθόν um auch für dich Gutes zu wirken, d. h. Recht und Ordnung aufrechtzuhalten. Οὐ γὰρ εἰκῇ denn nicht ohne Grund. Τὴν μάχαιραν φορεῖ anschauliche Bezeichnung des obrigkeitlichen Strafamtes, insbesondere des Rechtes über Leben und Tod. Das damals nirgends angezweifelte Recht der Todesstrafe bezweifelt auch der Apostel nicht. Das Praesens φορεῖ als dauerndes Attribut. Ἔκδικος εἰς ὀργήν Rache übend (I Th 4 6) zu dem Zwecke, das göttliche Zorngericht (so immer ὀργή) zu vollstrecken (D*FG it lassen εἰς ὀργήν weg; auch von Wse und Mich gestrichen). Τῷ τὸ κακὸν πράσσοντι gehört zu ἐκδ. εἰς ὀργ. 5 Ἀνάγκη sc. ἐστίν, es ist eine sittliche Nothwendigkeit, nicht bloss weil die Strafe der Obrigkeit Gottes Zorn über euch bringt, sondern auch weil das Gewissen in Gottes Ordnung gebunden sein soll (DFG it lesen διὸ ὑποτάσσεσθε, Mich conjicirt δεῖ οὖν ὑποτάσσεσθαι). 6 Διὰ τοῦτο desswegen, weil ihr in den Befehlen der Obrigkeit eine göttliche Ordnung anerkennen müsst. Τελεῖτε ihr entrichtet, stellt das göttliche Recht eines thatsächlich bestehenden Verhältnisses fest (nicht imperat., Thol, Hfm, Wzs). Λειτουργοί: die obrigkeitlichen Personen werden mit Opferpriestern verglichen, nicht weil ihr Dienst selbst „ein priesterliches Wesen“ hat (Mr, Vkm), auch nicht weil sie überhaupt im Dienste Gottes stehen (Hfm, Ws), sondern das Einsammeln der Steuern wird mit dem Einsammeln der Opfergaben verglichen, sofern es ja zur Aufrechthaltung der öffentlichen Ordnung, also zu

einem von Gott gewollten und insofern Gott zu leistenden Dienste erfolgt. Εἰς αὐτὸ τοῦτο προσκαρτεροῦντες die eben hierzu nicht aufhören, thätig zu sein, nämlich eben jenen Opferdienst Gottes zu vollbringen. (WSE streicht 5 und 6.) 7 Uebergang von der besonderen Mahnung zum Allgemeinen, wie öfters bei P, um aus diesem Allgemeinen wieder eine andere besondere Mahnung abzuleiten, vgl. 15 1 f I Kor 6 12 7 17 24 u. ö. Die Mahnung zur Erfüllung der bürgerlichen Pflichten wird unter die allgemeine Forderung gebracht, jedem zu geben, was man ihm schuldig ist. Ἀπόδοτε asyndetisch (οὖν fehlt ℵ*ABD*). Πᾶσι Allen, nicht bloss den obrigkeitlichen Personen. Τῷ τὸν φόρον sc. ἀπαιτοῦντι WIN 548, BTM 338 (NABER und MICH wollen die scheinbar unconstruirten Accusative streichen und nur je einmal lesen τὸν φόρον, τὸ τέλος etc.). Τέλος an die Einschüsse in die Gemeindekasse (HEINRICI, StK 1881, 519—524) ist gewiss nicht zu denken.

13 8—10. Einschärfung der Liebe als der rechten Erfüllung des Gesetzes. [8]*Bleibt Keinem etwas schuldig, ausser dass ihr euch unter einander liebt: denn wer den Andern liebt, der hat das Gesetz erfüllt.* [9]*Denn das Wort: „Du sollst nicht ehebrechen, du sollst nicht tödten, du sollst nicht stehlen, du sollst nicht begehren", und was es sonst noch für ein Gebot gibt, ist in diesem Worte zusammengefasst: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst".* [10]*Die Liebe thut dem Nächsten nichts Böses: also ist die Liebe des Gesetzes Erfüllung.* 8 Die Mahnung, jedem zu geben, was man ihm schuldig ist, wird auf die Pflicht der Liebe als der rechten Gesetzeserfüllung zurückgeführt. Μηδενὶ μηδὲν ὀφείλετε negative Wiederaufnahme des Hauptgedankens von 7; ὀφείλετε ist imperat. Εἰ μὴ τὸ ἀλλήλους ἀγαπᾶν: alle anderen Verbindlichkeiten gegen Andere könnt ihr pünktlich erfüllen; nur in der Liebe könnt ihr einander niemals genug thun; in dieser bleibt Einer immer der Schuldner des Andern. Unter der Liebe ist die christl. Bruderliebe gemeint; die Rede kehrt also zu dem Gedanken 12 9—16 zurück. Νόμον πεπλήρωκεν hat das (mosaische) Gesetz erfüllt; insofern als alle besonderen Gebote des Gesetzes in der Mahnung zusammengefasst sind, dem Andern nichts Böses zu thun. Der Seitenblick auf solche, die noch eine andere Gesetzeserfüllung als die hier gemeinte forderten, ist unverkennbar, vgl. Gal 5 14. Auch hier spielt P wol auf ein Herrnwort an, Mt 22 37—40. 9 Τὸ γάρ das Wort nämlich. Die Aufzählung der einzelnen Gebote ist nach Ex 20 13—17 LXX, wo nur nach οὐ κλέψεις noch οὐ ψευδομαρτυρήσεις steht, was ℵP auch hier einfügen. Οὐ μοιχεύσεις das 6. Gebot wird auch sonst vor dem 5. aufgeführt, Mc 10 19 (TDF) Lc 18 20 (aber nicht Mt 19 18) Jak 2 11 und bei Philo (MR). Bei LXX steht οὐ κλέψεις vor οὐ φονεύσεις, sonst wie hier. Εἴ τις sc. ἐστί. Ἀνακεφαλαιοῦται wird in einem Hauptgedanken zusammengefasst (anders Eph 1 10); ἐν τῷ vor ἀγαπήσεις fehlt BFG it vg al. und ist entbehrlich. Die (von WSE getilgte) Schriftstelle ist Lev 19 18 LXX. 10 vgl. I Kor 13 4—7. Κακὸν οὐκ ἐργάζεται verletzt keine der vorher aufgezählten Nächstenpflichten. Πλήρωμα nachdrücklich vorangestellt. Der Satz, wer den Nächsten liebt, hat das Gesetz erfüllt, wird als Folgerung aus dem Vorhergehenden wiederholt. Daran mögen die Gesetzeseiferer ihre Gesetzestreue bewähren! (WSE streicht πλήρωμα . . . ἀγάπη; MAN betrachtet 9 und 10 als Zusatz.)

13 11—14. Begründung der Ermahnung durch den Hinweis auf die nahe bevorstehende Wiederkunft Christi. [11]*Und dieses* thut, *da ihr ja kennet die Zeit, dass die Stunde da ist, dass wir nunmehr vom Schlafe*

erwachen: denn die Errettung ist jetzt näher zu uns herangekommen als damals, *da wir gläubig wurden.* [12] *Die Nacht ist vorgerückt, der Tag hat sich genaht: so lasset uns nun ablegen die Werke der Finsterniss, und anziehen die Waffen des Lichts.* [13] *Als am Tage lasset uns ehrbar wandeln, nicht mit Nachtschwelgereien und Trinkgelagen, nicht mit Buhlereien und Ausschweifungen, nicht mit Streit und Eifersucht,* [14] *sondern ziehet an den Herrn Jesum Christum und versorgt den Leib nicht zu* Befriedigung seiner *Begierden.* Die Verse sind nachgeahmt I Pt 4 7 vgl. 2 9 4 3. 11 Καὶ τοῦτο sc. lasst uns dies thun (das 8—10 Gesagte). Εἰδότες τὸν καιρόν da ihr euch ja auf die Zeit (des zu Ende gehenden αἰὼν οὗτος) und ihre Zeichen versteht; ὅτι ὥρα sc. ἐστί, Epexegese zu καιρόν. Ἤδη gehört zu ἡμᾶς ἐγερθῆναι. Ἡμᾶς lesen ℵᶜDFGL und alle Versionen (ὑμᾶς ℵ*ABCP). Ἐξ ὕπνου aus dem Sündenschlaf vgl. I Th 5 6—8; ἡμῶν gehört zu ἐγγύτερον (nicht zu σωτηρία); ἡ σωτηρία die Parusie und der Anbruch der messianischen Herrlichkeit. Ἐπιστεύσαμεν wir wurden gläubig, wie öfters der aorist. von πιστεύειν. (WSE streicht νῦν γὰρ . . . ἐπιστεύσ.) 12 Προέκοψεν nicht: ist vergangen, sondern ist vorgerückt, ihrem Ende nahe Gal 1 14. Die Nacht ist das gegenwärtige Weltalter, der Tag das messianische Zeitalter. Ἀποθώμεθα οὖν: aus unserer Einsicht in die Zeit ergibt sich die Dringlichkeit der Mahnung. Wie man die Nachtkleider ablegt und sie mit der Tagkleidung vertauscht, so sollen wir ablegen, d. h. abthun τὰ ἔργα τοῦ σκότους, die der Finsterniss angehörigen, im Finstern, d. h. in der jetzigen Weltzeit unter Herrschaft der Sünde vollbrachten Werke. Dem gegenüber φῶς der helle Tag der messianischen Zeit (Hbr 10 25), an welchem alle sündige Unreinheit abgethan sein wird. Τὰ ὅπλα τοῦ φωτός die dem Lichte angehörigen Rüstungsstücke, mit denen die „Kinder des Lichts“ sich umgeben. Zum Bilde vgl. 6 13 II Kor 6 7 10 4 I Th 5 8 (Eph 6 11—17). 13 Ὡς ἐν ἡμέρᾳ als am Tage, ὡς gibt das subjective Motiv an. Für die Christen ist in gewisser Hinsicht der Tag schon da. Εὐσχημόνως wohlanständig I Kor 7 35 14 40 I Th 4 12. Κῶμοι und μέθαι auch Gal 5 21 zusammengestellt; κοίταις s. zu 9 10; ἀσελγείαις s. zu Gal 5 19, der plur. (lasciviae) auch III Mak 2 26; ἔριδι καὶ ζήλῳ s. zu Gal 5 20. 14 Ἐνδύσασθε τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν bildlicher Ausdruck für die Lebensgemeinschaft mit ihm. Gal 3 27 ist dieses Anziehen Christi als in der Taufe bereits erfolgt gedacht; hier ist es noch ein Gegenstand sittlicher Mahnung (κύριον fehlt B; Ἰησοῦν will MICH tilgen und nur τὸν Χριστόν schreiben). Τῆς σαρκὸς πρόνοιαν μὴ ποιεῖσθε trefft nicht Vorsorge für das Fleisch: μή negirt das Verbum und damit den ganzen Satz. Die σάρξ hier wie immer als Sitz der sündigen Lüste; die πρόνοια für sie könnte also nur das Ziel haben, ihren Lüsten zu fröhnen (εἰς ἐπιθυμίας). Falsch ist die Uebersetzung von LTH „und wartet des Fleisches, doch also dass es nicht geil werde“.

14 1—15 13. Besondere Ermahnungen in Betreff der in der Gemeinde bestehenden Parteiungen. 14 1—23. Anwendung der Mahnung zu gegenseitiger Liebe und Verträglichkeit auf das Verhältniss der „Starken“ und der „Schwachen“ im Glauben. 1—6. [1] *Den Schwachen im Glauben nehmet auf, doch nicht zu* Erregung von *Zweifelsgedanken.* [2] *Der Eine hat den Glauben, alles essen zu dürfen, der Schwache aber isst* nur *Kräuter.* [3] *Der Essende soll den Nichtessenden nicht geringschätzen, der Nichtessende soll den Essenden nicht richten; denn Gott hat ihn aufgenommen.* [4] *Wer bist du, der du einen fremden Knecht richtest?*

Seinem eigenen Herrn steht er oder fällt er: er wird aber stehen bleiben, *denn der Herr ist im Stande, ihn stehen zu lassen.* [5] *Der Eine beurtheilt einen Tag anders als den andern, der Andere beurtheilt jeden Tag* gleich. *Ein Jeder möge* nur *in seinem eigenen Bewusstsein vollüberzeugt sein.* [6] *Der auf den Tag achtet, achtet um des Herrn willen* darauf; *und wer isset, isset um des Herrn willen, denn er danksagt Gott; und wer nicht isset, isset um des Herrn willen nicht, und er danksagt Gott.* Die spezielle Mahnung gewinnt ihre allgemeinere Bedeutung durch den Gesichtspunkt, unter welchen der Apostel die bestimmte Streitfrage über Fleischgenuss und Festtage stellt, und erweitert sich zu einer Anweisung zum rechten Verhalten gegenüber den Adiaphora überhaupt. (MAN sieht in 14 1—15 13 die Ueberarbeitung eines älteren Stückes, welches lediglich von den „Starken" gehandelt habe.)

Unter den ἀσθενοῦντες, welche sich des Fleisch- und Weingenusses enthalten und einen Unterschied der Tage machen, sind nicht die Judenchristen in Rom überhaupt zu verstehen, auf welche jedenfalls das erste Merkmal nicht allgemein passt (denn an Enthaltung von Götzenopferfleisch ist hier nicht zu denken), noch weniger Proselyten, die den Sabbat hielten und sich den Speisegeboten unterwarfen (WZS), sondern eine Minorität jüd. Asketen, welche ähnlichen Grundsätzen huldigten, wie die Essäer (Joseph. Bell. Jud. II 8 Ant. XVIII 1; Philo quod omnis probus liber 12 13), und die späteren essäischen Ebioniten (Epiphan. haer. 30; Clem. Hom. XII 6; Clem. Alex. Paedag. II 1; Hegesipp. bei Eus. h. e. II 23; vgl. Clem. Hom. VIII 15 XIV 1, und hierzu LPS, Quellenkritik des Epiphan. 105 122ff). Dass sie geradezu dem Essäerorden angehörten, muss bei dem, was wir über dessen nicht über Palästina hinaus sich erstreckende Wohnsitze wissen, sehr zweifelhaft bleiben, zumal bei dem gegenwärtigen Stande der Untersuchungen über die Essäer (OHLE, JpTh 1887, 298ff 376ff; 1888, 221ff 366ff); doch fanden sich damals ähnliche asketische Grundsätze wie in der heidnischen so auch in der jüd. Welt, vgl. Philo bei Eus. praep. evang. VIII 14 70.

1 Τὸν ἀσθενοῦντα τῇ πίστει: der Apostel betrachtet es als einen Beweis von Glaubensschwäche, wenn Jemand sich von der ängstlichen Gebundenheit an äussere Vorschriften nicht losmachen kann, deren Beobachtung oder Nichtbeobachtung für den Messiasgläubigen an sich eine ganz gleichgiltige Sache ist. Προσλαμβάνεσθε nehmet auf, d. h. haltet mit ihm trotz seiner Schwäche brüderliche Gemeinschaft (nicht: nehmet euch seiner an); μὴ εἰς διακρίσεις διαλογισμῶν doch so, dass ihr nicht Zweifelsgedanken in ihm erregt, d. h. dass ihr durch euer Verhalten ihm nicht Anlass gebt zu einem Thun, welches sein subjectives Gewissen verwirrt, vgl. 23 und zur Bedeutung von διακρίνεσθαι s. zu 4 20; nicht: dass ihr nicht Kritik über eure Gedanken gestattet (FR, MR, DW, THOL), auch nicht: dass ihr ihm zur Kritik Anlass gebt (5). 2 erläutert den besonderen Fall näher. Πιστεύει φαγεῖν πάντα hegt als Gläubiger die Ueberzeugung, alles essen zu dürfen, BTM 235. Λάχανα ἐσθίει beschränkt sich auf Pflanzenkost. 3 Ὁ ἐσθίων nämlich das, wovor der Andere sich scheut. Μὴ ἐξουθενείτω: der Freiergesinnte soll den Andern nicht verachten; μὴ κρινέτω: der Aengstliche soll das Thun des Freiergesinnten nicht als ein sündliches, ihn von der messianischen Gemeinschaft ausschliessendes beurtheilen. Diese ausdrückliche Anerkennung des Rechtes der Freiergesinnten durch die Aengstlichen fordert der Apostel also als Bedingung der brüderlichen Gemeinschaft. Nur unter dieser Voraussetzung gelten auch die an die Freiergesinnten gerichteten Mahnungen, die Gewissen der Andern zu schonen. Ὁ θεὸς γὰρ αὐτὸν προσελάβετο denn Gott hat ihn in seine Gemeinschaft (nicht: als Knecht in sein Haus, HFM) aufgenommen; es hat also kein Mensch

das Recht, ihn von derselben für ausgeschlossen zu erklären. 4 Anrede an den Schwachen. Σὺ τίς εἶ vgl. 9 20. Ἀλλότριον οἰκέτην der nicht in deinen, sondern in eines Andern (Christi) Diensten steht; οἰκέτης nur hier bei P, aber sonst öfter im NT. Τῷ ἰδίῳ κυρίῳ στήκει ἢ πίπτει: es ist lediglich die Sache seines Herrn zu beurtheilen, ob er in seiner Gemeinschaft steht, oder durch Sünde aus derselben herausfällt. Zur Redensart vgl. I Kor 10 12 (vom Bestehen im Gericht, THOL, PHIL ist keine Rede). Τῷ ἰδίῳ κυρίῳ dat. comm., für ihn, ihn allein angehend; στήκει spätgriech. Präsensbildung von ἕστηκα s. zu Gal 5 1. Σταθήσεται er wird stehen bleiben, d. h. er wird um desswillen, dass du ihn verurtheilst, von der Gemeinschaft seines Herrn nicht ausgeschlossen werden. Δυνατεῖ wie II Kor 13 3 (Gegensatz ἀσθενεῖ) er hat Macht, ist im Stande. 5 berührt zunächst den zweiten Streitpunkt, den Unterschied heiliger und profaner Tage. Κρίνει ἡμέραν παρ' ἡμέραν beurtheilt einen Tag anders, d. h. als heiliger wie den andern. Schwerlich ist hier an die allgemeine jüd. Festbeobachtung zu denken, über welche sich die Heidenchristen hinweggesetzt hätten, eher an besonders strenge Festfeier, vielleicht an selbsterwählte Fasttage (Ws). Κρίνει πᾶσαν ἡμέραν beurtheilt jeden Tag als gleich heilig. Ἕκαστος κτλ. bringt nun die Entscheidung des Apostels: τῷ ἰδίῳ νοΐ πληροφορείσθω sei in seinem eigenen Bewusstsein vollüberzeugt vgl 4 21. 6 Ὁ φρονῶν τὴν ἡμέραν der auf den Tag, d. h. auf dessen strenge Feier bedacht ist; τῷ κυρίῳ dem Herrn (Christo) zu Diensten in der Meinung, der Herr wolle es so. Die Worte καὶ ὁ μὴ φρονῶν τὴν ἡμέραν κυρίῳ οὐ φρονεῖ C*$_*$*LP syr arm sind spätere Glosse (von WSE festgehalten). Καὶ ὁ ἐσθίων κτλ. kehrt wieder zu dem ersten Streitpunkte zurück. Ἐσθίει κυρίῳ nämlich in der Ueberzeugung, dass für die Gemeinschaft mit dem Herrn jenes Speiseverbot gleichgiltig ist; εὐχαριστεῖ γὰρ τῷ θεῷ denn er spricht sein Dankgebet über die Fleischspeise aus, was er ja nicht könnte, wenn er meinte, Gott habe diesen Genuss verboten. Καὶ ὁ μὴ ἐσθίων κτλ.: nur in diesem Falle wird die Antithese durchgeführt. Der Andere meint, der Fleischgenuss sei sündig, also seiner Gemeinschaft mit dem Herrn hinderlich; auch er spricht daher sein Dankgebet über die Pflanzenspeisen, deren Genuss er allein für verstattet hält. (WSE streicht εὐχαρ. γὰρ τῷ θεῷ und καὶ εὐχ. τ. θ.)

7—12. [7] *Denn Keiner von uns lebt für sich selbst und Keiner stirbt für sich selbst;* [8] *denn wenn wir leben, leben wir dem Herrn, und wenn wir sterben, sterben wir dem Herrn. Also wenn wir leben und wenn wir sterben, so sind wir des Herrn.* [9] *Denn dazu ist Christus gestorben und lebendig geworden, damit er sowol über Todte als über Lebende Herr sei.* [10] *Du aber, was richtest du deinen Bruder? oder auch du, was achtest du deinen Bruder gering? Denn alle werden wir vor dem Richterstuhl Gottes stehen.* [11] *Denn es steht geschrieben: „So wahr ich lebe, spricht der Herr, vor mir wird jedes Knie sich beugen und jede Zunge wird Gott preisen."* [12] *Also wird ein Jeder für sich selbst Gott Rechenschaft geben.* 7—9. Mag der Gläubige jene Bräuche befolgen oder nicht, er steht mit seinem Thun und Lassen im Dienste seines Herrn, dem er lebend und sterbend angehört. 7 Ἑαυτῷ sodass er lediglich selbstische Zwecke verfolgen könnte. 8 Τε γὰρ . . . τε denn sowol . . . als auch; τοῦ κυρίου ἐσμέν wir sind des Herrn Eigenthum. 9 Εἰς τοῦτο γὰρ κτλ. Begründung des Satzes, dass wir lebend und sterbend Christo angehören. Sein Tod und seine Auferstehung haben den Zweck, ihn zum Herrn einzusetzen

über Todte und Lebendige. Ἔζησεν (א*ABC, alle anderen LA sind Correcturen) ward lebendig, vgl. Apk 2 8. Nicht das irdische Leben, sondern das Auferstehungsleben Christi ist gemeint. **10** kehrt wieder zu dem Streite zwischen den Schwachen und Freiergesinnten zurück, um aus der gleichen persönlichen Verantwortlichkeit beider vor dem künftigen Gerichte die Vermessenheit sowol des κρίνειν als des ἐξουθενεῖν des Andern zu erweisen. Σὺ δέ Anrede an den Schwachen: du aber, im Gegensatze zu dem Herrn, dem der Andere mit seinem Thun und Lassen angehört; τί κρίνεις κτλ. mit welchem Rechte erlaubst du dir deinen Bruder zu richten? Die Antwort auf die Frage können die Leser sich selbst geben. Ἢ καὶ σύ Anrede an den Freiergesinnten; τί ἐξουθενεῖς κτλ. s. 3. (ἢ καὶ σύ . . . τὸν ἀδελφ. σου von Wse gestrichen.) Πάντες γάρ παραστησόμεθα τῷ βήματι τοῦ θεοῦ (so statt Χριστοῦ א^cLP zu lesen) begründet die aus der Frage herauszunehmende Antwort. Der Einzige, der ein Recht hat, über uns alle zu richten, ist ja Gott, vor dessen Richterstuhle wir dereinst alle erscheinen müssen. Gott als Weltenrichter wie 2 16 (Christus II Kor 5 10). **11** Schriftbeleg für das über Alle sich erstreckende Gericht Gottes. Das Citat ist aus Jes 45 23 sehr frei nach LXX. Dort ist von der messianischen Zeit die Rede, in welcher alle Heiden Gott anbeten werden. P deutet die Worte vom Endgericht, wo vor dem Richterspruche Gottes alle Menschen sich beugen werden, also auch jede Einrede verstummen muss. Ζῶ ἐγὼ λέγει κύριος ὅτι ich versichere bei meinem Leben, spricht der Herr. LXX: κατ' ἐμαυτοῦ ὀμνύω. Die nächstfolgenden Worte sind von P weggelassen (DFG behalten aus LXX εἰ μή vor ἐμοὶ κάμψει bei). Ἐξομολογήσεται . . . τῷ θεῷ wird Gott preisen (so immer ἐξομολογεῖσθαι cum dat. 15 9 Mt 11 25 Lc 10 21 u. ö. bei LXX; in der Bedeutung: bekennen regiert es den accus.). Dafür hat LXX mit dem Hbr ὀμεῖται τὸν θεόν. **12** Ἄρα ohne οὖν BD*FGP*. Ἀποδώσει BD*FG; τῷ θεῷ fehlt BFG. Der Nachdruck liegt auf ἕκαστος, entsprechend dem πάντες, πᾶν, πᾶσα (Wse streicht 12).

14 13—23. [13] *Also lasset uns über einander kein richtendes Urtheil fällen: sondern dieses urtheilet vielmehr, dass man dem Bruder keinen Anstoss oder kein Aergerniss bereiten soll.* [14] *Ich weiss und bin überzeugt im Herrn Jesus, dass nichts durch sich selbst gemein ist, ausser für den, der da meint, dass etwas gemein ist, für jenen ist es gemein.* [15] *Denn wenn dein Bruder um einer Speise willen betrübt wird, so wandelst du nicht mehr der Liebe gemäss: richte durch deine Speise nicht den zu Grunde, für welchen Christus gestorben ist.* [16] *Möge also euer Gutes nicht gelästert werden!* [17] *Denn das Reich Gottes ist nicht Essen und Trinken, sondern Gerechtigkeit und Friede und Freude im heiligen Geiste.* [18] *Wer nämlich darin Christo dient, ist Gott wohlgefällig und den Menschen bewährt.* [19] *Also lasset uns nach dem streben, was zum Frieden und zur gegenseitigen Erbauung dient.* [20] *Reisse nicht um einer Speise willen Gottes Werk nieder! Alles zwar ist rein, aber übel ist* etwas *für den Menschen, der es mit Anstoss isset.* [21] *Es ist gut, kein Fleisch zu essen, noch Wein zu trinken, noch irgend etwas* zu thun, *woran dein Bruder Anstoss nimmt.* [22] *Du hast Glauben? behalte ihn für dich selbst vor Gott. Selig, wer sich in demjenigen was er billigt nicht richtet;* [23] *wer aber zweifelt, wenn er isset, der ist verurtheilt, weil es nicht aus Glauben* geschieht. *Alles aber, was nicht aus dem Glauben kommt, ist Sünde.* **13** Aus dem μηκέτι . . . κρίνωμεν lässt sich nicht schliessen, dass P gar keine bestimmten Vor-

gänge im Sinne habe (Ws), sondern die erste Person ist gewählt, um die Mahnung ganz allgemein zu fassen, nicht bloss an die Schwachen. Mit dieser Verallgemeinerung bahnt P sich den Weg zu einer speciell an die Starken gerichteten Mahnung. Τοῦτο κρίνατε μᾶλλον: der Ausdruck κρίνειν absichtlich in anderem Sinne wiederholt: das achtet vielmehr für recht, vgl. 5 I Kor 2 2 5 3 7 37. Πρόσκομμα und σκάνδαλον bezeichnen beide eine Versuchung zu gewissenswidrigem Handeln (Wse streicht ἢ σκάνδ.). **14** Von hier an wendet sich der Apostel lediglich an die Starken, mit denen er in der theoretischen Ueberzeugung ganz einig ist, deren die christl. Gemeinschaft schädigendes Verhalten gegen die Schwachen er jedoch ernstlich missbilligt. Ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ vermöge meiner in der Gemeinschaft des Herrn gewonnenen Einsicht. Κοινόν gemein, unrein; Act 10 14 28 11 8 derselbe Ausdruck von den durch die jüd. Speisegesetze verbotenen Speisen, von denen hier aber keine Rede ist; δι' ἑαυτοῦ (אBC) seiner Natur nach, also objectiv. Ἐκείνῳ hat den Nachdruck: subjectiv unrein. Ein solcher darf also auch das objectiv Reine nicht ohne subjective Sünde geniessen. **15** Ist es subjectiv Sünde für ihn, so verleitest du ihn (13) durch dein Verhalten zur Sünde: denn etc. Der Satz begründet die aus dem Vorigen sich ergebende Mahnung, den Anderen nicht zu etwas, was für ihn Sünde ist, zu verleiten. Λυπεῖται nicht geschädigt oder gekränkt, sondern sittlich betrübt wird, nämlich durch die innere Angst und Traurigkeit, in welche er durch dein Beispiel versetzt wird. Κατὰ ἀγάπην die doch das oberste Gesetz für allen Verkehr der Gläubigen untereinander ist, 13 8—10. Οὐκέτι im logischen Sinne 7 20 11 6 Gal 3 18. Μὴ τῷ βρώματί σου ἐκεῖνον ἀπόλλυε stürze den mit deiner Speise nicht durch Verleitung zu einer subjectiven Sünde ins ewige Verderben, ὑπὲρ οὗ Χριστὸς ἀπέθανεν, für dessen Errettung von der ἀπώλεια Christus sein Leben hingegeben hat. Schneidender Contrast zwischen dem, was Christus für diesen Bruder gethan hat und was du ihm anzuthun im Begriffe stehst! βρώματι und Χριστός, μὴ ἀπόλλυε und ἀπέθανεν stehen nachdrucksvoll gegenüber: Christus ist gestorben, um auch ihn vom ewigen Verderben zu erretten, und du willst dich nicht einmal einer Speise enthalten, durch deren Genuss du dich daran verschuldest, dass der Bruder dem ewigen Verderben anheimfällt! Vgl. I Kor 8 11. **16** Τὸ ἀγαθὸν ὑμῶν gewiss nicht die Speise, welche die Freiergesinnten als eine Gottesgabe mit Danksagung empfangen, sondern wie immer das specifisch christl. Gut (5 7 8 28 10 15 vgl. 7 13 Gal 6 6), das Heil in der Gottesgemeinde (nicht gerade das Gottesreich selbst, Mr, noch weniger die christl. Freiheit, Fr, Thol). Dieses Gut wird g e l ä s t e r t, nämlich von den Ungläubigen, wenn diese die Christen es thatsächlich so geringachten sehen, dass sie sich nicht scheuen, ihre Glaubensgenossen um der geringfügigsten Ursachen willen desselben zu berauben (Wse streicht den Vers). **17** Denn das Wesen des Gottesreichs besteht nicht in Essen und Trinken, es kann also auch hierdurch weder gewonnen noch verloren werden, vgl. I Kor 8 8; ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ bei P immer vom künftigen Messiasreiche Gal 5 21 I Kor 6 9 f 15 24 50 I Th 2 12 (so auch I Kor 4 20), nicht vom ethischen Gottesreiche auf Erden (dW, Mr, Phil, Lps, Rechtfert. 202). Δικαιοσύνη Lebensgerechtigkeit (nicht: zugerechnete Gerechtigkeit); εἰρήνη hier wol wegen 19 vom Frieden in der Gemeinde (nicht vom Gottesfrieden); χαρὰ ἐν πνεύματι ἁγίῳ die gemeinsame Freude im heiligen Geiste, die charakteristische Grundstimmung der Gläubigen (ἐν πν. ἁγ. gehört nicht zu allen drei Substantiven [Lps, Rechtf. 8] sondern nur zu χαρά). **18** begründet den

Gedanken von 17. Ἐν τούτῳ: in Gerechtigkeit, Friede und Freude im heiligen Geiste. Εὐάρεστος τῷ θεῷ: sc. ἐστί, er kann also das Reich erben. Δόκιμος τοῖς ἀνθρώποις den Menschen bewährt (nicht: werth), er handelt also so, dass sein Gutes nicht gelästert werden kann. 19 Also nun, weil man nur durch eine solche Art Christo zu dienen, Gott wohlgefällig und den Menschen bewährt werden kann, so lasst uns streben etc. (διώκωμεν mit CD und fast allen Versionen; der ind. διώκομεν passt hier nicht). Τὰ τῆς οἰκοδομῆς: der Apostel liebt es, die Gemeinde einem Hausbau zu vergleichen, s. zu I Kor 3 9—17. Zur Erbauung dieses Hauses dient Alles, was zur Förderung des christl. Lebens, insbesondere zur Erhaltung des Friedens der Hausgenossen unter einander dient, I Kor 8 1 10 23 14 3—5 12 26 II Kor 10 8 12 19 13 10; auch von Einzelnen I Kor 8 10 14 17. 20 Τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ eben der Gottesbau 19, d. h. wol das christl. Gemeindeleben, weniger wahrscheinlich das christl. Leben des Individuums (Mr, Phil, Hfm, Ws). Es ist in erster Linie an Störung des christl. Gemeindelebens durch unbrüderliches Verhalten, insbesondere durch die den Schwachen seitens der Starken gegebenen Anstösse gedacht. Dies wird im Gegensatze zum οἰκοδομεῖν als ein καταλύειν, als ein Niederreissen des Gottesbaus bezeichnet, vgl. Gal 2 18 II Kor 5 1 (vgl. auch den Gegensatz von οἰκοδομή und καθαίρεσις II Kor 10 8 13 10). Beachte wieder den scharfen Contrast von ἔργον τοῦ θεοῦ und ἕνεκα βρώματος, vgl. 15. Πάντα μὲν καθαρά Wiederaufnahme des Gedankens 14, um die Beschränkung desselben nur um so schärfer herauszuheben: auch der Genuss des an sich Reinen kann unter Umständen Sünde werden. Κακὸν τῷ ἀνθρώπῳ: das ausser ἐστί noch zu ergänzende Subject kann schwerlich πᾶν sein (Ws), eher τὸ βρῶμα oder τὸ καθαρόν, am Einfachsten ist τὸ ἐσθίειν aus τῷ ἐσθίοντι herauszunehmen. Διὰ προσκόμματος unter Anstoss, vgl. 4 11. 21 Umgekehrt ist es in einem solchen Falle, wo das an sich Gute zum Uebel wird, vielmehr schön (καλόν), sich des Genusses von Fleisch und Wein überhaupt zu enthalten. Μηδέ πιεῖν οἶνον setzt doch die Enthaltung der Schwachen vom Weingenuss als Thatsache voraus. Dieselbe wird nur hier erwähnt. Μηδὲ ἐν ᾧ: ergänze ποιεῖν zu μηδέ, noch überhaupt etwas zu thun (Mich will μηδὲ ἕν lesen und vorher κρέα und οἶνον tilgen). Nach προσκόπτει fügen ℵᶜBDEFGLP it vg sah arm etc. ἢ σκανδαλίζεται ἢ ἀσθενεῖ ein, was ℵ*AC pesch cop aeth Orig mit Recht fehlt. 22 Σὺ πίστιν ἔχεις (DFGLP al.) wol nicht concessiv (Fr, Thol, Hfm, Ws), sondern als Fragesatz zu nehmen (nachgebildet Jak 2 18), sodass die Antwort mit κατὰ σεαυτὸν ἔχε folgt. Dafür haben ℵABC cop σὺ πίστιν ἣν ἔχεις, wobei freilich der Artikel vor πίστιν kaum fehlen dürfte. Glaube ist auch hier die aus dem christl. Heilsglauben entstandene sittliche Ueberzeugung von der Gleichgiltigkeit solcher äusserer Dinge für unser Heilsleben. Κατὰ σεαυτὸν ἔχε (vgl. Gal 6 4 εἰς ἑαυτὸν ἕξει) behalte ihn für dich allein, mache ihn da nicht geltend, wo du damit nur Schaden anrichten würdest (FG κατὰ σεαυτῷ, was nach Mich aus πρὸς σεαυτῷ verdorben sein soll). Μακάριος bezieht sich hier nicht auf die künftige, sondern auf die innere Seligkeit. Beachte übrigens die Steigerung κρίνων . . . διακρινόμενος . . . κατακέκριται. Also κρίνων nicht = κατακρίνων, sondern gemeint ist das ängstliche der Beurtheilung Unterziehen desjenigen Genusses, den man doch durch die That billigt (δοκιμάζει). 23 Ὁ δὲ διακρινόμενος s. zu 1, wer zweifelt, ob er essen darf oder nicht; κατακέκριται ist bereits dem göttlichen Strafgerichte anheimgefallen. Πᾶν δὲ ὃ οὐκ ἐκ πίστεως ἁμαρτία ἐστί: ein allgemeiner Satz, welcher die Erörterung abschliesst. Alles ist Sünde, d. h.

aus der Sünde stammend, was nicht aus Glauben, d. h. aus der in sich selbstgewissen, auf Grund des Gemeinschaftsverhältnisses mit Christo gewonnenen Ueberzeugung stammt. Der Satz ist selbständig und nicht von ὅτι abhängig zu machen.

15 1—6. Nochmalige Mahnung zur gegenseitigen Verträglichkeit und Eintracht. [1] *Wir aber, die wir stark sind, sind verpflichtet, die Schwachheiten derer, die nicht stark sind, zu tragen und nicht uns selbst zu Gefallen zu leben.* [2] *Ein jeder von uns suche dem Nächsten zu gefallen zum Guten, zur Erbauung:* [3] *denn auch der Christus lebte nicht für sein Gefallen, sondern wie geschrieben steht: „Die Schmähungen derer, die dich schmähen, sind auf mich gefallen."* [4] *Denn Alles, was früher geschrieben ward, das ist zu unserer Belehrung geschrieben, damit wir durch die Beständigkeit und durch die Ermunterung und durch den Trost der Schriften die Hoffnung haben.* [5] *Der Gott aber der Beständigkeit und der Ermunterung verleihe euch einträchtigen Sinn zu hegen unter einander, gemäss Christo Jesu,* [6] *damit ihr einmüthig mit Einem Munde Gott den Vater unseres Herrn Jesu Christi lobpreisen möget.* 1 Die Mahnung verallgemeinert sich mit Hinwegsehen von dem im Vorhergehenden besprochenen besonderen Falle (daher tritt jetzt wieder die 1. Pers. ein). Wir, die δυνατοί (II Kor 12 10 13 9), d. h. nicht mehr speciell die über den Genuss von Fleisch und Wein freier Denkenden, sondern ganz allgemein die Starken, sind verpflichtet (ὀφείλομεν c. infin. wie I Kor 5 10 9 10 11 7 10 II Kor 12 14), die Schwachheiten der Unkräftigen (τῶν ἀδυνάτων nur hier) zu tragen (βαστάζειν, wie eine Last Gal 6 2 5); ἀσθενήματα (nur hier) Schwächen, welche aus mangelnder Erkenntniss hervorgehen (der plur. von ἀσθένεια kommt bei P [ausser I Tim 5 23] nicht vor). Καὶ μὴ ἑαυτοῖς ἀρέσκειν nicht selbstgefällig zu sein, d. h. ohne Rücksicht auf das, was Andern frommt, nur die eigene bessere Einsicht zur Schau zu tragen. 2 Ein jeder von uns suche vielmehr durch sein Verhalten das Wohlgefallen und die Billigung der Andern zu erlangen (I Kor 10 33; anders Gal 1 10), indem er dabei immer nur das ἀγαθόν, d. h. das christlich Gute (14 16), speciell das Heil des Andern und die Erbauung der Gemeinde und ihrer einzelnen Glieder (14 19) im Auge hat (WSE streicht εἰς τὸ ἀγαθὸν πρὸς οἰκοδ.). 3 Berufung auf das Beispiel Christi für das 1 und 2 anempfohlene Verhalten. Ἀλλά sondern sc. er handelt. Das Citat ist aus Ps 69 (68) 10 wörtlich nach LXX. Dort ist die Rede von Schmähungen, die einen Frommen um Gottes willen getroffen haben; P deutet die Worte darauf, dass Christus die Schmähungen, welche Andern (nicht: Gott) galten, geduldig auf sich genommen, also lediglich das Wohl Anderer im Auge gehabt habe, vgl. II Kor 8 9. 4 vgl. 4 24 (von WSE getilgt). Die in der Psalmstelle gefundene Hinweisung auf die Schmähungen, welche Christus für Andere erträgt, wird als eine uns angehende Mahnung zur Geduld gefasst (dass es sich 4 24 um einen dogmatischen Satz, hier um eine moralische Belehrung handelt, macht keinen Unterschied). Διδασκαλίαν nicht Lehre (ihrem Inhalte nach), dies wäre διδαχή, sondern Belehrung als Act (etwas anders 12 7). Ἵνα göttliche Absicht. Τῶν γραφῶν sowol von διὰ τῆς ὑπομονῆς als von διὰ τῆς παρακλήσεως abhängig: durch die Standhaftigkeit und den Trost, welchen die Schriften uns gewähren; ὑπομονή kann nicht von der Nachsicht gegen Anderer Schwachheit gesagt sein, was das Wort im NT nicht heisst und der Zusammenhang mit 3 ebenso wie die Zusammenstellung von ὑπομονή und παράκλησις verbieten, sondern nur Stand-

haftigkeit, Ausdauer, nicht gerade im Leiden für Andere (eher noch in Leiden, welche Andere über uns bringen), sondern überhaupt Beharrlichkeit im Glauben. Wenigstens ist weder vorher noch nachher von Leiden, welche die Christen treffen, die Rede. Παράκλησις Zuspruch, Ermunterung (nicht gerade Trost in Leiden). Τὴν ἐλπίδα: auf die messianische Herrlichkeit. Ohne Beharrlichkeit im Glauben gibts keine Hoffnung vgl. 5 3—5. 5 Ὁ δὲ θεὸς τῆς ὑπομονῆς καὶ τῆς παρακλήσεως der Gott, von welchem die ὑπομονή und die παράκλησις ausgeht (vgl. II Kor 1 3 ὁ θεὸς πάσης παρακλήσεως). Da diese Prädicate Gottes die Mahnung zur Eintracht begründen sollen, so können sie wieder nicht von der Geduld und dem Trost in Leiden, sondern müssen allgemeiner genommen werden von der Ausdauer und der Ermunterung im Glauben, die von Gott ausgeht. Τὸ αὐτὸ φρονεῖν ἐν ἀλλήλοις einträchtig zu sein unter einander, s. 12 16. Die specielle Beziehung der angewünschten Eintracht auf das Verhältniss von Judenchristen und Heidenchristen folgt 8—12. Δῴη spätgriech. Optativ-Form für δοίη Win 75, Btm 40. Κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν Christo gemäss, kann unmöglich heissen: nach dem Vorbild Christi (Mk, Baur), was zur Beschaffenheit der Mahnung nicht passt, auch nicht nach seinem Willen (Ws), sondern gemäss unserer Zugehörigkeit zu ihm (vgl. κατὰ θεόν 8 27). 6 Die gemeinsame Verherrlichung Gottes ist das Ziel der Eintracht der Gläubigen unter einander. Ὁμοθυμαδόν bei P nur hier, aber öfters in Act. Τὸν θεὸν καὶ πατέρα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ebenso II Kor 1 3 11 31 vgl. Kol 1 3 Eph 1 3 I Pt 1 3. Der Genet. gehört nur zu πατέρα (Ws).

15 7—13. Anwendung der Mahnung zur Eintracht auf das Verhältniss der Judenchristen und Heidenchristen. [7] *Daher nehmet einander auf, wie ja auch Christus uns aufgenommen hat zur Ehre Gottes.* [8] *Denn ich sage, dass Christus ein Diener der Beschneidung wurde um der Wahrhaftigkeit Gottes willen, um die Verheissungen der Väter zu befestigen,* [9] *dass die Heiden aber Gott verherrlichen um seiner Barmherzigkeit willen, wie geschrieben steht: „Desswegen werde ich dich unter den Heiden preisen und deinem Namen lobsingen.“* [10] *Und abermals heisst es: „Frohlocket ihr Heiden mit seinem Volk.“* [11] *Und abermals heisst es: „Lobet alle Heiden den Herrn, und preisen sollen ihn alle Völker.“* [12] *Und abermals sagt Jesaja: „Es kommt die Wurzel Jesse und der da aufsteht zu herrschen über die Heiden: auf ihn werden die Heiden hoffen.“* [13] *Der Gott aber der Hoffnung erfülle euch mit aller Freude und Frieden im Glauben, auf dass ihr reich seiet an der Hoffnung in Kraft des heiligen Geistes.* 7 Die 1—6 verallgemeinerte Mahnung wird nun wieder specialisirt und auf das Verhältniss von Judenchristen und Heidenchristen angewendet. Διό zur Einführung einer Mahnung wie II Kor 2 8 I Th 5 11 u. ö.; προσλαμβάνεσθε s. zu 14 1. Das brüderliche Gemeinschaftsverhältniss beider Theile der Gemeinde liess also zu wünschen übrig. Καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς προσελάβετο ἡμᾶς (so BD*P statt ὑμᾶς) nicht wieder wie 3 Berufung auf das sittliche Vorbild Christi, sondern wie 14 3: weil Christus uns alle — Juden und Heiden — in seine Gemeinschaft aufgenommen hat, so sollt auch ihr unter einander Gemeinschaft halten. Εἰς δόξαν τοῦ θεοῦ gehört zu προσελάβετο. Durch dieses Werk Christi ward Gott verherrlicht. 8 Das hier von Juden und Heiden Gesagte geht keineswegs über die Ausführungen 3 2—8 11 16—29 hinaus. Zu ὑπὲρ ἀληθείας θεοῦ vgl. 3 3f 11 28, zu βεβαιῶσαι τὰς ἐπαγγελίας 9 6 11 29.

Die Bezeichnung Christi als διάκονος περιτομῆς nur hier, findet aber im Zusammenhange ihre genügende Erklärung. Statt γεγενῆσθαι lies γενέσθαι mit BC*D*FG. Zu βεβαιῶσαι vgl. 4 16 (WSE streicht 8—12). **9** Die scharfe Unterscheidung, die hier zwischen Juden und Heiden gemacht wird, indem ersteren die Verheissungen gegeben sind, die letzteren aber in eine ihnen ursprünglich fremde Gottesgemeinde gnadenweise aufgenommen sind, findet sich mindestens ebenso bestimmt 11 16—24. Anlass dazu mag, ähnlich wie zu der Warnung 11 20—24, die Selbstüberhebung der Heidenchristen gegeben haben. Dies schliesst aber nicht aus, dass P anderwärts das Heil beider Theile auf das göttliche Erbarmen zurückführt 3 21—26 11 31. Ὑπὲρ ἐλέους um ihnen widerfahrener Barmherzigkeit willen, Gegensatz zu ὑπὲρ ἀληθείας θεοῦ. Es folgen eine Reihe von Schriftstellen, um die gnadenweise Berufung der Heiden zu begründen. Aehnliche Häufung von Citaten 3 10—18. Die Worte διὰ τοῦτο ἐξομολογήσομαί σοι κτλ. sind aus Ps 18 (17) 50, wie alle folgenden Citate genau nach LXX. Dort redet David, welcher unter allen Völkern verkündigt, was Gott Grosses an ihm gethan; in der Anwendung preist nicht Christus, sondern der Gläubige Gott für die Heidenbekehrung. **10** Πάλιν λέγει sc. ἡ γραφή, Dtn 32 43. LXX weichen vom Hebr. ab. **11** Ps 117 (116) 1. Nach πάλιν ist wieder mit BDFG λέγει einzuschieben. **12** Jes 11 10 wörtlich nach LXX, nur mit Auslassung von ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ nach ἔσται. Der hebr. Text weicht ab. **13** Abschliessender Segenswunsch. Ὁ θεὸς τῆς ἐλπίδος der Gott, welcher Hoffnung gewährt, nämlich beiden Theilen. Für πληρῶσαι haben BFG πληροφορῆσαι. Ἐν τῷ πιστεύειν fehlt DFG it arm, εἰς τὸ περισσεύειν fehlt B. Χαρά und εἰρήνη ebenso zusammengestellt 14 17. Auch hier ist εἰρήνη wol der Gemeindefriede (nicht der Gottesfriede). Ἐν τῷ πιστεύειν nähere Bestimmung zu χαρᾶς καὶ εἰρήνης: Freude und Friede haben im Glauben ihren Grund. Das Verbum τὸ πιστεύειν ohne nähere Bestimmung steht sonst bei P nur im partic. Εἰς τὸ περισσεύειν ὑμᾶς κτλ.: Absicht der Erfüllung der Gläubigen mit Freude und Frieden: auf dass ihr euch reichlich erweisen möget (II Kor 3 9 8 7) in der Hoffnung. Freude und Friede sind also Voraussetzung der Hoffnung.

15 14—16 27: Schluss. 15 14—22. Rechtfertigung des an die Römer gerichteten Schreibens. [14] *Ich bin aber auch meinerseits von euch, meine Brüder, überzeugt, dass auch ihr voll guter Gesinnung seid, erfüllt mit aller Erkenntniss, wohl im Stande, euch auch unter einander zurechtzuweisen.* [15] *Doch habe ich euch theilweise etwas kühner geschrieben, um euch zu erinnern, vermöge der mir von Gott verliehenen Gnade,* [16] *dass ich sei ein Opferpriester Christi Jesu bei den Heiden, priesterlich verwaltend das Evangelium Gottes, damit die Darbringung der Heiden eine gottwohlgefällige, im heiligen Geiste geheiligte sei.* [17] *Ich habe also meinen Ruhm in Christo Jesu, was das Verhältniss zu Gott betrifft.* [18] *Denn ich erkühne mich nicht, von etwas zu reden, was nicht Christus durch mich gewirkt hat zum Gehorsam der Heiden, in Wort und Werk,* [19] *in Kraft von Zeichen und Wundern, in Kraft des Geistes: [also dass ich von Jerusalem aus und im Umkreise bis nach Illyrien das Evangelium von dem Christus erfüllt habe].* [20] *Ich setze aber meine Ehre darein, also das Evangelium zu predigen [nicht dort, wo Christus schon genannt worden ist, damit ich nicht auf fremdem Grund baue,* [21] *sondern] wie geschrieben steht: „Denen nichts von ihm verkündet ward, die sollen sehen, und die nicht gehört haben, sollen verstehen.“* [22] *Darum bin ich auch vielfach verhindert worden zu euch*

zu kommen. **14** schliesst sich unmittelbar an die vorhergehende Mahnung zur Eintracht zwischen Heiden- und Judenchristen. Πέπεισμαι δέ (8 38 14 14) ich bin auch selbst (καὶ αὐτός ἐγώ), eben so gut wie Andere, überzeugt, dass ihr auch selbst (καὶ αὐτοί fehlt DFG d f g, von MICH gestrichen) etc., captatio benevolentiae vgl. I Kor 1 4—7. Es handelt sich übrigens nicht um eine solche Fülle von sittlicher Vollkommenheit und theoretischer Weisheit, die, wenn P sie den Römern im Ernste zugeschrieben hätte, den ganzen Brief überflüssig gemacht hätte, sondern um die gute brüderliche Gesinnung (ἀγαθωσύνη Gütigkeit wie Gal 5 22) gegen einander, und um die volle praktische Einsicht in die Nothwendigkeit brüderlicher Eintracht (πάσης τῆς γνώσεως der ganzen Einsicht, die zu diesem Zwecke erforderlich ist). Νουθετεῖν I Kor 4 14. **15** Dass P dennoch an die Römer die vorhergehenden Mahnungen gerichtet, ja ihnen ἀπὸ μέρους, stellenweise (nicht: stückweise HFM), τολμηροτέρως (so AB für τολμηρότερον), d. h. kühner als erforderlich (vgl. 11 13—24 12 3—5 14 10—16 20—22) geschrieben hat, erklärt er aus seinem Berufe als Heidenapostel. Τολμηροτέρως geht keineswegs auf den ganzen Brief, als wäre P eigentlich gar nicht berechtigt gewesen, denselben zu schreiben, sondern auf die paränetischen Abschnitte (daher ἀπὸ μέρους). Allerdings aber glaubt P hier wie 1 13—15 sein Schreiben an eine von ihm nicht gestiftete Gemeinde ausdrücklich rechtfertigen zu müssen. Ὡς ἐπαναμιμνήσκων drückt das subjective Motiv des kühneren Schreibens aus, nämlich um euch zu erinnern (nicht an das paul. Heidenevglm als solches, sondern) an die Pflicht der brüderlichen Eintracht. Nur eine solche Erinnerung schien in Rom, wo es keine solche Parteikämpfe wie in Korinth gegeben hatte, erforderlich. Διὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι ἀπὸ (אBF statt ὑπὸ) τοῦ θεοῦ dasselbe Motiv wie 1 5 14 f 12 3. **16** Εἰς τὸ εἶναί με κτλ. bestimmt die göttliche Absicht bei der dem P verliehenen Gnade näher. Gerade als Heidenapostel ist er verpflichtet, überall insbesondere auch die Heidenchristen zur Eintracht mit den Judenchristen zu mahnen. Hieraus ergibt sich seine Verpflichtung und Berechtigung, die ausgesprochenen Mahnungen an die Römer zu richten, unter denen sich ja eine grössere oder geringere Zahl ehemaliger Heiden befand (εἰς τὰ ἔθνη fehlt B; εἰς τό vorher will MICH tilgen). Dass P sich hier nicht als ἀπόστολος, sondern als λειτουργὸς Χριστοῦ Ἰησοῦ bezeichnet (wie anderwärts als διάκονος, δοῦλος Ἰ. Χρ.) hat seinen Grund in dem hier ausgeführten Gedanken, dass er den Beruf hat, die Heiden als eine wohlgefällige Opfergabe Gott darzubringen. Das Wort λειτουργός in ähnlicher Verwendung auch 13 6. An den späteren Gebrauch des Worts (von Bischöfen) ist nicht zu denken. Ἱερουργοῦντα nur hier im NT, aber durch das Bild veranlasst. Ἵνα γένηται damit sei (nicht gerade: von Statten gehe); ἡ προσφορὰ τῶν ἐθνῶν die Opfergabe, welche die Heiden sind. Der Ausdruck προσφορά im NT ausser Act und Hbr nur Eph 5 2, aber sonst ganz gewöhnlich (und hier passender als θυσία); εὐπρόσδεκτος sc. θεῷ 31 vgl. II Kor 6 2 8 12 (fehlt FG f g, von MICH gestrichen). Ἡγιασμένη ἐν πνεύματι ἁγίῳ die Heiligung oder Weihung der Opfergabe für Gott erfolgt nicht durch äussere Ceremonien, sondern dadurch, dass der den Heiden mitgetheilte heilige Geist (Gal 3 2 5) sie innerlich Gott zueignet. 17—22 enthalten in der gegenwärtigen Fassung eine Vertheidigung der Missionsthätigkeit des P unter den Heiden, verbunden mit der Versicherung, dass er getreu seinem Grundsatze, nicht auf fremdem Grunde zu bauen, sich auch keine apost. Rechte über Gemeinden anmaasse, die er nicht gestiftet habe. Gerade dieses letztere aber ist

hier auffällig, wo P im Gegentheil sein Recht begründet, vermöge seines Berufes als Heidenapostel auch die Römer zu ermahnen. (MAN betrachtet 16 als Zusatz.) 17 Weil ich also ein λειτουργός Christi bin, so habe ich den Ruhm, welchen ich habe (τὴν καύχησιν BCDFG) in der Gemeinschaft Christi (ἐν Χρ. 'l. nicht unmittelbar mit καύχησιν verbunden, sondern mit ἔχω); καύχησις das Rühmen, sensu activo; τὰ πρὸς τὸν θεόν vor Gott, was das Verhältniss zum göttlichen Urtheil betrifft. Eine Nebenbeziehung auf ein dem P judenchristl. Seits vorgeworfenes unberechtigtes Rühmen ist nicht ausgeschlossen, II Kor 10 13f. 18 Denn ich maasse mir keinen Ruhm an, der mir nicht zukommt, sondern rühme mich nur dessen, was Christus durch mich unter den Heiden gewirkt hat. Folglich ist mein Rühmen gerechtfertigt. Οὐ γὰρ τολμῶ (so mit ℵᶜB al. statt τολμήσω zu lesen) τι λαλεῖν κτλ.: der Gegensatz ist nicht ein Rühmen eigener Werke im Unterschied von Christi oder anderer Apostel Werke, sondern ein Rühmen des durch Christum wirklich von ihm vollbrachten Werkes im Gegensatz zu Werken, die er nicht vollbracht hat. Die Beziehung auf das, was Andere im Unterschiede von P gewirkt haben und dessen P sich nicht rühmen wolle, wird erst aus 20 in die Worte hineingetragen. Die Worte sind verwandt mit II Kor 10 12 (aber darum keine Nachbildung, sondern durch Erfahrung ähnlicher Anklagen veranlasst, womit noch nicht gesagt ist, dass diese Anklagen gerade aus der römischen Gemeinde gekommen sein müssen). Nach δι' ἐμοῦ fügt B λόγων ein, zurückbezogen auf ὧν. Εἰς ὑπακοὴν ἐθνῶν (vgl. 1 5) gehört zu δι' ἐμοῦ, zur Bezeichnung des wirklich von ihm vollbrachten Werkes (von MICH getilgt). Λόγῳ καὶ ἔργῳ durch Predigen und Wunderthun (anders II Kor 10 11). 19 Ἐν δυνάμει κτλ. erläutert das λόγῳ καὶ ἔργῳ. Σημείων καὶ τεράτων geht auf ἔργῳ zurück, vgl. II Kor 12 12 (MATTHES, ROVERS, SCHOLTEN, LOMAN, BLJ, MICH und MAN wollen ἐν δυν. σημ. καὶ τεράτ. ebenso wie II Kor 12 12 streichen); ἐν δυνάμει πνεύματος geht auf λόγῳ zurück (πνεύματος ohne Zusatz B, πν. θεοῦ ℵDᵇLP, πν. ἁγίου ACD*ᶜFG). Ὥστε με . . . ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ κτλ. Von hier an beginnen grosse Schwierigkeiten. Die Voraussetzung, dass P seine Missionsthätigkeit in Jerusalem und Umgebung begonnen habe, ist unvereinbar mit Gal 1 18—24 (anders freilich Act 9 28f). Mit μέχρι τοῦ Ἰλλυρικοῦ kann nur die Ostgrenze, nicht die Westgrenze von Illyricum gemeint sein. Aber von einer Missionswirksamkeit des P in Illyricum weiss die beglaubigte Geschichte nichts; gesetzt also auch, er wäre auf irgend einer „Nebenreise“ bis zur Ostgrenze gekommen (Ws), so wäre damit nichts geholfen. Die Vorstellung ist offenbar die, dass P von Jerusalem aus bis zur äussersten Grenze des Morgenlandes gegen Westen hin das Evglm gepredigt, oder wie es heisst, die Predigt desselben voll gemacht habe (πεπληρωκέναι), vgl. 23, sodass es dort nichts mehr für ihn zu thun gab. Aber wie kann P so reden, da er doch nur in einigen grösseren Städten Syriens, Kleinasiens, Makedoniens und Griechenlands einen kleinen Stamm von Gemeinden gesammelt hatte, die ein verschwindendes Häuflein gegen die Masse der heidnischen Bevölkerungen bildeten? (Künstliche Ausflüchte zusammengestellt bei Ws.) 20 spricht zunächst eine Beschränkung des 18f Gesagten aus, soll aber zugleich das Folgende 22ff vorbereiten. Οὕτως δὲ φιλοτιμοῦμαι (so BD*FGP φιλοτιμούμενον ℵACDᵇᶜL) ich setze aber einen Ehrenpunkt darein, das Evglm nicht dort zu verkündigen, ὅπου ὠνομάσθη Χριστός, d. h. wo schon Andere vor ihm gepredigt haben. Diese Worte zielen auf Rom. Rom und ganz Italien werden als fremder Boden betrachtet, weil die dortigen Gemeinden von

Anderen (also auch nicht mittelbar von P, durch seine Schüler) gestiftet worden sind. Ob sie darum bereits als petrinische Stiftung, wie die spätere Petrussage wollte, betrachtet sind, muss dahingestellt bleiben. Ἵνα μὴ ἐπ' ἀλλότριον θεμέλιον οἰκοδομῶ besagt nicht etwa, dass P es unter seiner Würde gehalten habe, mehr zu thun als den Grund zu legen, sondern dass er nicht in fremdes Missionsgebiet eingreifen wolle. Dieser Grundsatz lässt sich in dieser Allgemeinheit nicht als der des Apostels betrachten: in der hier allerdings vorschwebenden Stelle II Kor 10 15 ist nur von störenden Einflüssen solcher Leute die Rede, die ihm seine Gemeinden abspenstig machen wollen; dagegen vgl. sein Urtheil über das ἐποικοδομεῖν des Apollos I Kor 3 6—8. Der hier ausgesprochene Vorsatz aber, die Predigt des Evglms in Rom zu unterlassen, weil Rom fremdes Missionsgebiet sei, ist unvereinbar mit 1 5 13—15 12 3 15 15. 21 Das Citat aus Jes 52 15 LXX wird in dem gegenwärtigen Zusammenhange dazu verwendet, um die Beschränkung der Missionsthätigkeit des P auf Orte, wo noch Niemand vor ihm gepredigt hat, zu begründen, damit er nicht auf „fremdem Grund“ baue. Aber an sich könnten die Worte sehr wohl, im Anschlusse an ihre ursprüngliche Bedeutung, welche sich auf die dereinstige Bekehrung der Heiden bezieht, den Sinn haben, dass P seine Ehre darein setzt, zunächst denen, die noch nichts von Christo vernommen haben, zu predigen, also dass er seinen Beruf darin findet, das Weissagungswort des Propheten zu erfüllen. Dann schlossen sich wol ursprünglich die Worte καθὼς γέγραπται unmittelbar an οὕτω δὲ φιλοτιμοῦμαι εὐαγγελίζεσθαι an; die dazwischen liegenden Worte 20ᵇ von οὐχ ὅπου ὠνομάσθη an bis ἀλλά 21 sind, ebenso wie 19ᵇ ὥστε με ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ . . . τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ spätere Interpolation. Auch MAN sieht in 19ᵇ—24 eine Umarbeitung eines kürzeren Textes. 22 Διό wegen der vielen Arbeit, die P hatte, um das Evglm in Gegenden zu pflanzen, wo es noch nicht verkündigt worden war. Πολλάκις mit BDFG zu lesen (τὰ πολλά ℵACLP). Ἐνεκοπτόμην Gal 5 7 I Th 2 18.

15 23—33. Mittheilung der Reisepläne des Apostels und Ankündigung seines Besuches in Rom. [23] *[Jetzt aber, da ich keinen Raum mehr in jenen Gegenden habe, wohl aber seit langen Jahren Sehnsucht hege, zu euch zu kommen,* [24] so werde ich zu euch kommen, *sobald ich nach Spanien reisen werde: denn ich hoffe auf der Durchreise euch anzuschauen, und von euch dorthin das Geleite zu empfangen, wenn ich zuvor erst einigermaassen von euch gesättigt worden bin.]* [25] *Jetzt aber reise ich nach Jerusalem, indem ich den Heiligen eine Dienstleistung thue.* [26] *Denn Makedonien und Achaja haben für gut befunden, eine Sammlung zu veranstalten für die Armen der Heiligen in Jerusalem.* [27] *Sie haben dies nämlich für gut befunden, und sie sind ja ihre Schuldner: denn wenn die Heiden an ihren geistlichen Gütern Antheil erhalten haben, so sind sie verpflichtet, ihnen auch in den leiblichen Dingen zu opfern.* [28] *Wenn ich dieses nun vollbracht und ihnen diese Frucht versiegelt haben werde, so will ich [über euch nach Spanien weitergehen].* [29] *Ich weiss aber, dass wenn ich zu euch komme, ich in der Fülle des Segens Christi kommen werde.* [30] *Ich ermahne euch aber, Brüder, durch unsern Herrn Jesum Christum und durch die Liebe des Geistes, mit mir zu ringen in euren Gebeten für mich zu Gott,* [31] *dass ich errettet werden möge von den Ungläubigen in Jerusalem, und dass die von mir vermittelte Spende in Jerusalem den Heiligen wohlgefällig sei,* [32] *auf dass ich in Freude zu euch kommen möge,*

vermöge des Willens des Herrn und mich mit euch erquicken möge. [33] *Der Gott des Friedens sei mit euch allen. Amen.* **23** Μηκέτι τόπον ἔχων ἐν τοῖς κλίμασι τούτοις da ich keinen Raum, nämlich zum Predigen in jenen Himmelsstrichen (II Kor 11 10 Gal 1 21), d. h. im ganzen Morgenlande habe, s. zu 19 (πεπληρωκέναι). Ἐπιποθίαν, s. zu 1 11. Der Ausdruck ἐπιποθία nur hier. Dafür II Kor 7 7 11 ἐπιπόθησις. Ἀπὸ ἱκανῶν ἐτῶν seit recht langen Jahren (ἱκανῶν mit BC statt πολλῶν zu schreiben). Der Ausdruck wie I Kor 11 30 und häufig Lc, Act. **24** Der Nachsatz zu ἔχων . . . ἔχων fehlt, da ὡς ἂν πορεύωμαι eine zweite Nebenbestimmung bringt. Correcturen sind ἔχω (für das zweite ἔχων) D*FG it, oder die Einschiebung von ἐλεύσομαι πρὸς ὑμᾶς nach Σπανίαν א^c^L, oder endlich die Streichung von γάρ nach ἐλπίζω FG und die meisten Versionen. Die Annahme einer Wiederaufnahme des Satzes durch das νυνὶ δέ 25 (Ln, Btm 252) hilft der Schwierigkeit nicht genügend ab. Εἰς τὴν Σπανίαν: die Ankündigung der spanischen Reise hängt in diesem Zusammenhange damit zusammen, dass P im ganzen Orient nichts mehr zu thun hat, Rom und ganz Italien aber, überhaupt alles zwischen Illyricum und Spanien mitteninneliegende Land, als fremdes Missionsgebiet gilt. Soll der Heidenapostel also seinen Beruf vollenden, so muss er das Evglm bis ans äusserste Westende der Welt, d. h. eben nach Spanien tragen. Uebrigens ist von einem solchen Reiseplane des Apostels sonst weder aus seinen Briefen noch aus der Apostelgeschichte etwas bekannt. Ausgeführt wurde derselbe keinesfalls. Διαπορευόμενος: übereinstimmend mit 20^b^, aber in Widerspruch mit 15 und den dort angeführten Stellen (besonders 1 13—15) will hier P nur auf der Durchreise, nicht zu apost. Wirksamkeit nach Rom kommen. (Stellen wie I Kor 16 6 II Kor 1 16 sind anders.) Θεάσασθαι ὑμᾶς euch anzuschauen (also nur zu empfangen, nicht zu geben). Die Worte sind wieder so gewählt, dass jede Muthmaassung, als könne P in Rom kraft seines Apostelrechtes als Lehrer auftreten wollen, abgeschnitten wird. Er reist nur durch, will die Römer nur schauen, will nur ihr Geleit, will nur von ihnen gesättigt werden. Προπεμφθῶ (I Kor 16 6 II Kor 1 16) entweder mit ihren Gebeten oder wörtlich durch Entsendung eines persönlichen Ehrengeleites (so später bei reisenden Bischöfen). Ἀπὸ ὑμῶν B (ἀφ᾽ ὑμῶν DFG) statt ὑφ᾽ ὑμῶν, d. h. von euch aus; ἐμπλησθῶ P hofft hiernach durch die Römer gesättigt zu werden, d. h. durch ihren Anblick und durch den Verkehr mit ihnen seine Sehnsucht nach ihnen zu befriedigen, und zwar ἀπὸ μέρους. So ganz erscheinen hier die Römer als die Gebenden und P als der Empfangende. Die beiden Verse 22 und 23 hängen unzertrennlich mit 19^b^ 20^b^ zusammen und stehen ebenso wie diese in dem dringenden Verdachte, eine spätere Interpolation zu sein. Mit νυνὶ δέ κτλ. **25** befinden wir uns wieder auf ächt paul. Boden. Das Jetzt wird wie 23 dem Bisher gegenübergestellt. Jetzt aber hoffe ich endlich Gelegenheit zu finden, nach Beendigung der Reise nach Jerusalem auch nach Rom zu kommen. Διακονῶν τοῖς ἁγίοις um ihnen die Liebesgabe zu überbringen, vgl. II Kor 9 1, und zu dem Reiseplan des P I Kor 16 4 II Kor 8 19. **26** Μακεδονία καὶ Ἀχαΐα gemeint sind die dortigen Gemeinden. Die Beisteuer der Galater (I Kor 16 1) ist auch II Kor 8 9 nicht erwähnt und war vielleicht schon früher überbracht worden. Κοινωνίαν τινὰ ποιήσασθαι eine Theilnahme für die Armen in Jerusalem (εἰς τοὺς πτωχοὺς τῶν ἁγίων τῶν ἐν Ἱερουσαλήμ) zu veranstalten, d. h. an ihren Bedürfnissen theilzunehmen (vgl. 12 13 ταῖς χρείαις τῶν ἁγίων κοινωνοῦντες). Dem Sinne nach ist dies = eine Sammlung auszurichten (nur

bedeutet κοινωνία weder Sammlung noch Spende): κοινωνία mit folgendem εἰς wie II Kor 8 4 9 13. (DFG lesen τῶν ἐν Ἱερουσ. ἁγίων, Mich will ἐν Ἱερουσ. streichen, weil οἱ ἅγιοι schon für sich allein die Christen in Jerusalem bedeute.) 27 Ηὐδόκησαν γὰρ καί fehlt DFG, dafür γάρ nach ὀφειλέται FG; ὀφειλέται τε vermuthet Mich. Inwiefern sie ihre Schuldner sind, sagt das Folgende. Die Heidenchristen haben Antheil erhalten an den geistlichen Gütern der Christen in Jerusalem, d. h. nicht, dass letztere die Lehrer von ersteren gewesen wären, sondern so, dass sie die ersten Besitzer der Gaben des heiligen Geistes waren, die von ihnen aus auch zu den Heiden gekommen sind. Insofern ist der Gedanke I Kor 9 11 nicht völlig zu vergleichen, II Kor 8 14 aber ist anderer Art. Λειτουργῆσαι die Darbringung der Spende wird als eine Opfergabe betrachtet, vgl. 13 6 II Kor 9 12. (Man hält 27 für Zuthat.) 28 Καρπόν den Ertrag der Spende (nicht: die Frucht ihrer geistlichen Aussaat). Σφραγισάμενος, wenn ich ihn richtig in ihren Besitz übermittelt haben werde (Mich will συγχαρισάμενος emendiren); αὐτοῖς geht auf die Christen in Jerusalem. Ἀπελεύσομαι δι᾽ ὑμῶν εἰς Σπανίαν weist auf den kritisch verdächtigen Vers 24 zurück. Vermuthlich hat ursprünglich hier das in einigen Handschriften 24 eingedrungene ἐλεύσομαι πρὸς ὑμᾶς gestanden. 29 Ἐν πληρώματι (ἐν πληροφορίᾳ D*FG) εὐλογίας Χριστοῦ hofft P zu den Römern zu kommen, nicht bloss weil er von der Spende die Herstellung eines brüderlichen Verhältnisses zwischen Judenchristen und Heidenchristen hofft, sondern weil er den Römern ein χάρισμα πνευματικόν mittheilen will, 1 11. 30—32 Ermahnung zur Fürbitte für P, damit er von den ungläubigen Juden errettet, seine Spende aber von den Christen in Jerusalem günstig aufgenommen werden möge. (Nach Man spätere Zuthat.) Παρακαλῶ mit διά c. genet. wie 12 1 I Kor 1 10 II Kor 10 1; διὰ τῆς ἀγάπης τοῦ πνεύματος d. h. durch die vom heiligen Geiste gewirkte Bruderliebe, vgl. Gal 5 22 (schwerlich durch die Liebe, welche der heilige Geist zu uns hegt). Συναγωνίσασθαί μοι ἐν ταῖς προσευχαῖς in euern Gebeten mit mir zu ringen, vgl. II Kor 1 11. Die von den Römern erbetene Fürbitte wird als ein gemeinsamer Gebetskampf mit ihm dargestellt, nämlich zu dem Zwecke, die der Erfüllung des Gebets menschlicherseits entgegenstehenden Hindernisse zu überwinden, vgl. Kol 4 12. (Ὑπὲρ ἐμοῦ fehlt bei FGd*f g; dieselben Zeugen und D cop lesen dafür ὑμῶν. Mich streicht beides.) 31 Ἵνα ῥυσθῶ drückt nach bekanntem Sprachgebrauche das Object der Fürbitte aus. Vor διακονία haben ℵ^c D^{bc} L ein zweites ἵνα eingefügt. Die Worte sprechen eine doppelte Befürchtung aus: dass dem Apostel von Seiten der ungläubigen Juden in Jerusalem (ἀπὸ τῶν ἀπειθούντων ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ) Gefahr drohe, und dass die dortigen Judenchristen seine Gabe nicht freundlich aufnehmen möchten. Beides ist bei der damaligen Lage des Apostels sehr begreiflich. Τῶν ἀπειθούντων vgl. das ἀπειθεῖν 2 8 10 21 11 30 und ἀπείθεια 11 30 32. Gemeint ist die Verweigerung der ὑπακοὴ πίστεως (Naber, Mich corrigiren ἀπειλούντων). Ἡ δωροφορία, so mit BD*FGd für διακονία zu lesen, die Ueberbringung der Gabe. Das Wort nur hier; ἡ ἐν Ἱερουσαλήμ ist mit BD*FG statt ἡ εἰς Ἱερουσ. (ℵACD^c) zu lesen: die Spende, die in Jerusalem überbracht wird (nach Mich wäre beides Glossem). 32 Ἵνα Zweck dessen, was der Apostel durch die Fürbitte der Römer zu erlangen hofft, ἐν χαρᾷ in Freudigkeit, nämlich über den glücklichen Erfolg meiner Sendung. Statt θεοῦ hat B κυρίου Ἰησοῦ, DFG Χριστοῦ Ἰησοῦ, ℵ* Ἰησοῦ Χριστοῦ. Wahrscheinlich ist die LA von B herzustellen. Dagegen lässt B wol mit Unrecht καὶ συναναπαύσωμαι ὑμῖν weg

(ἀναψύξω oder ἀναψύχω μεθ' ὑμῶν DFG). P hofft, sich mit den Römern gegenseitig zu erquicken (vgl. I Kor 16 18 II Kor 7 13 Phm 20), d. h. an dem brüderlichen Verkehre zu erfreuen und im Glauben zu stärken, vgl. 1 12 συμπαρακληθῆναι ἐν ὑμῖν. 33 abschliessender Segenswunsch. Ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης II Kor 13 11. Gemeint ist auch hier der Gemeindefriede, der von Gott seinen Ursprung nimmt.

16 1—20. Empfehlungsschreiben für die Diakonissin Phöbe an die Gemeinde zu Ephesos. 1 und 2. [1] *Ich empfehle euch aber die Phöbe, unsere Schwester, welche auch eine Dienerin ist der Gemeinde zu Kenchreä,* [2] *dass ihr sie im Herrn aufnehmet würdig der Heiligen, und ihr in jedem Geschäft, worin sie euer bedarf, Beistand leistet: denn auch sie ist eine Beschützerin Vieler geworden und auch meiner selbst.* Ueber die Bestimmung dieses ursprünglich nicht in den Römerbrief gehörigen kleinen Schreibens s. die Einl. **1** Συνίστημι vgl. II Kor 5 12. Die Phöbe wird als Ueberbringerin des Empfehlungsschreibens den Empfängern des Briefes zunächst überhaupt als ἀδελφή, d. h. als Glaubensgenossin, dann aber noch besonders (οὖσαν καί ℵ^c BC*) als Pflegerin der Gemeinde zu Kenchreä bezeichnet. Διάκονος fem., die Form διακόνισσα erst später. Die Thätigkeit der Phöbe in der Hafenstadt wird vorzugsweise in der Kranken- und Fremdenpflege bestanden haben, und ist wol ebenso wie die 12 6—8 erwähnten Aemter als freies χάρισμα gedacht. Mit den I Tim 5 3—16 erwähnten χῆραι hat die Phöbe nichts zu thun. Kenchreä ist die östliche, am saronischen Busen, also nach Asien hin, gelegene Hafenstadt von Korinth. Dass daselbst eine eigene Christengemeinde sich befand, erfahren wir nur aus dieser Stelle. **2** Mit ἵνα wird wie immer nach den Verbis des Bittens, Befehlens etc. der Gegenstand des συνιστάνειν ausgedrückt. Die Empfänger des Briefes sollen sie aufnehmen (προσδέξησθε αὐτήν mit BCDFG zu stellen), d. h. ihr Gastfreundschaft gewähren und zwar ἐν κυρίῳ ἀξίως τῶν ἁγίων, eine christl. brüderliche Gastfreundschaft, wie es sich für Christen geziemt, gegen sie ausüben. Καὶ γὰρ αὐτή gibt das Motiv an, welches die Briefempfänger zu gastlicher Aufnahme und werkthätiger Hilfe noch besonders bereitwillig machen soll. Προστάτις patrona vgl. Libanius epist. 433. Sie beherbergte die fremden Brüder in ihrem Hause. Καὶ ἐμοῦ αὐτοῦ sie hat also auch den P selbst in ihrem Hause verpflegt. (Statt προστάτις haben FG παραστάτις was Mich vorzieht. DFG καὶ ἐμοῦ καὶ ἄλλων π. ἐγένετο, daher Mich [unter Berücksichtigung der Varianten von ℵ u. A] vermuthet π. γεγένηται ἐμοῦ τε αὐτοῦ.)

3—16. Grussliste. [3] *Grüsset Prisca und Aquila, meine Mitarbeiter in Christo Jesu,* [4] *welche für mein Leben ihren Hals dargeboten haben, denen nicht allein ich Dank sage, sondern auch alle Gemeinden der Heiden;* [5] *und die Gemeinde in ihrem Hause. Grüsset Epänetos, meinen Geliebten, welcher der Erstbekehrte Asiens zu Christo ist.* [6] *Grüsset Mariam, die sich viel um euch gemüht hat.* [7] *Grüsset Andronikos und Junias, meine Stammesgenossen und Mitgefangenen, welche unter den Aposteln angesehen sind, welche auch vor mir in Christo gewesen sind.* [8] *Grüsset Ampliatos, meinen im Herrn Geliebten.* [9] *Grüsset Urbanus, meinen Mitarbeiter in Christo und Stachys, meinen Geliebten.* [10] *Grüsset Apelles, den in Christo Bewährten. Grüsset die von den Leuten des Aristobulos.* [11] *Grüsset Herodion, meinen Stammesgenossen. Grüsset die von den Leuten des Narkissos, die im Herrn sind.* [12] *Grüsset Tryphäna und Try-*

phosa, die im Herrn arbeiten. Grüsset Persis, die Geliebte, welche viel gearbeitet hat im Herrn. [13] *Grüsset Rufus, den Erwählten im Herrn, und seine und meine Mutter.* [14] *Grüsset Asynkritos, Phlegon, Hermes, Patrobas, Hermas und die Brüder mit ihnen.* [15] *Grüsset Philologos und Julia, Nereus und seine Schwester, und Olympas und die Heiligen mit ihnen alle.* [16] *Grüsset einander mit dem heiligen Kuss. Es grüssen euch alle Gemeinden Christi.* 3 Prisca (dieselbe Namensform auch I Kor 16 19 II Tim 4 19, dagegen Act 18 2 18 26 die Diminutivform Πρίσκιλλα) und Aquila aus Pontus (Act 18 2) waren jüd. Abkunft und hatten früher in Rom gelebt. Bei der Judenvertreibung unter Kaiser Claudius waren sie nach Korinth geflüchtet. Hier wurde P mit ihnen bekannt, trat bei Aquila als Handwerksgenosse in Arbeit und bekehrte, wie es scheint, das Ehepaar zum christl. Glauben. Später verliessen sie gemeinsam mit P Korinth und siedelten nach Ephesos über, wo sie eine Hausgemeinde um sich versammelten. In dem von Ephesos aus geschriebenen ersten Korintherbriefe bestellt P den Korinthern ihre Grüsse. Dass sie dem P nach Rom vorangereist wären, und dort schon wieder eine Hausgemeinde gegründet hätten, ist daher unwahrscheinlich. Noch der 2. Brief an Timotheus setzt ihren Aufenthalt in Ephesos voraus. Prisca wird hier wie Act 18 18 II Tim 4 19 vor Aquila genannt (anders Act 18 2 26 I Kor 16 19). Τοὺς συνεργούς μου (μους B, ἐμούς ℵCH) ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ: von ihrer Lehrthätigkeit berichtet auch Act 18 26. Die spätere Tradition bei Dorotheos macht den Aquila zum Bischofe von Heraklea, den „Priscas“ zum Bischofe von Kolophon. 4 Τὸν τράχηλον ὑπέθηκαν wörtlich: haben ihren Hals auf den Block gelegt. Sind die Worte buchstäblich gemeint, so würden sie besagen, dass Aquila und Prisca, um den P vor dem Tode zu retten, sich selbst dem Richtbeil dargeboten hätten. Wahrscheinlich aber ist der Sinn einfach der, dass sie mit eigener Lebensgefahr den P aus einer sein Leben bedrohenden Verfolgung errettet haben. Die näheren Umstände sind unbekannt (II Kor 1 8—10?). Πᾶσαι αἱ ἐκκλησίαι τῶν ἐθνῶν alle Heidengemeinden, als deren Apostel P gedacht ist. Die römische Gemeinde ist gewiss nicht eingeschlossen. 5 Τὴν κατ᾽ οἶκον αὐτῶν ἐκκλησίαν: dergleichen Hausgemeinden werden ausser hier vgl. 14 15 noch I Kor 16 19 Phm 2 Kol 4 15 erwähnt. Dieselben bestanden nicht bloss aus der eigentlichen Hausgenossenschaft (I Kor 1 16 16 15 II Tim 1 16 4 19), sondern aus allen denen, welche sich in dem betreffenden Hause zu gemeinsamer Erbauung zusammenfanden. Der Hausherr, der sein Haus der Gemeinde geöffnet hatte, heisst προστάτης, patronus. Ἐπαινετόν (so zu accentuiren, vgl. K. H. A. Lipsius grammat. Unters. 30) sonst unbekannt, wie die meisten der im Folgenden aufgezählten Personen. Die Tradition zählt (nach den Angaben des Dorotheos und Pseudo-Hippolyt) die Mehrzahl der Männer unter den 70 Jüngern auf. Die Bezeichnung ἀπαρχὴ τῆς Ἀσίας macht ihn als den Ersten kenntlich, den der Apostel in der Provinz Asien, d. h. in der Hauptstadt Ephesos zum Glauben bekehrt hat (vgl. I Kor 16 15, wo Stephanus in Korinth ἀπαρχὴ τῆς Ἀχαΐας heisst). Da er nicht ausdrücklich wie Andere als Stammesgenosse des P bezeichnet wird, so war er wol ein geborener Heide. Nach Dorotheos wäre er erster Bischof von Karthagena geworden. Der ehrende Beiname τὸν ἀγαπητόν μου, der bei Ampliatos, Stachys und der Persis wiederkehrt, scheint diese sämmtlich als von P persönlich Bekehrte bezeichnen zu sollen (Wzs). 6 Μαριάμ (ℵDFGL statt Μαρίαν ABCP) die Namensform (מִרְיָם) deutet auf eine geborene Jüdin.

῞Ητις πολλὰ ἐκοπίασεν εἰς ὑμᾶς (so ℵ*ABC*P statt εἰς ἡμᾶς, oder ἐν ὑμῖν) scheint darauf zu deuten, dass sie sich um die Gemeinde, an welche P schreibt, durch Kranken- und Armenpflege verdient gemacht hat. 7 Andronikos und Junias werden als geborene Juden bezeichnet. Τοὺς συγγενεῖς μου kann auch hier und 11 21 ebenso wie 9 3 nur Stammverwandte, nicht persönliche Anverwandte bezeichnen. Die übrigen Gegrüssten (mit Ausnahme von Aquila, Prisca und Mariam) werden dadurch mittelbar als geborene Heiden kenntlich gemacht. Ἀνδρόνικος ist ein für griech. Sklaven ziemlich gebräuchlicher Name. Da wir es hier mit einem geborenen Juden zu thun haben, so war der Mann vielleicht ein jüd. Freigelassener eines griech. Herrn. Dorotheos macht ihn zum ersten Bischofe von Pannonien. Ἰουνίαν oder wol richtiger Ἰουνιᾶν, zusammengezogen aus Junianus, ein römischer Name, wol ebenfalls für einen ehemaligen Sklaven. Der Name könnte auch fem. (von Junia) sein, doch passt hierzu das Folgende nicht. Nach Dorotheos wäre Junias später Bischof von Apamea in Syrien geworden. Συναιχμαλώτους μου der Ausdruck braucht nicht zu besagen, dass der Apostel damals selbst ein Gefangener war (vgl. Phm 23 Kol 4 10). Wann die beiden gemeinsam mit P gefangen gesessen haben, wissen wir nicht. Doch vgl. II Kor 6 5 11 23. Vielleicht waren sie Leidensgenossen des P in der Verfolgung, die seiner ephesinischen Wirksamkeit ein Ziel setzte (Wzs). Ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις nicht: welche bei den Aposteln (d. h. den Zwölfen) angesehen (dW, Phil, Hfm, Ws, Baur), sondern welche selbst angesehene Apostel sind. Der Apostelname wird hier also im weiteren Sinne gebraucht (I Kor 15 7 Act 14 4 14). Näheres über ihre Missionswirksamkeit ist unbekannt (Vkm macht sie zu den beiden ersten Hebräern, welche das Christenthum nach Rom gebracht hätten). Vielleicht gehörten sie zu den jüd. Hellenisten, welche das Evglm zuerst in Antiochien verkündigten (Act 11 19—21). Οἳ καὶ πρὸ ἐμοῦ γέγοναν (ℵAB) ἐν Χριστῷ eine zweite ehrende Bezeichnung des Andronikos und Junias: sie waren schon vor P Gläubige. Die Zurückbeziehung auf die Apostel (bei der Deutung auf die Zwölf) scheitert schon an dem καί, was mit ℵABCLP nach οἵ einzuschieben ist. 8 Ἀμπλίατον (so ℵAB*FG für Ἀμπλιᾶν) ebenso wie die meisten folgenden ein Sklavenname. 9 Urbanus ist ein latein., Stachys und Apelles sind griech. Namen. Dorotheos macht den Amplias zum ersten Bischofe von Odyssos. Urbanus wird als Missionsgehilfe des P (darum aber noch nicht als Reisebegleiter) bezeichnet: dass ἡμῶν sich zugleich mit auf die Leser bezöge (Mr, Ws), ist unnöthig und unwahrscheinlich. Die spätere Tradition (Dorotheos) macht den Stachys zum ersten Bischofe von Byzanz, den Urban zum Bischofe von Makedonien, den Apelles zum Bischofe von Smyrna (oder von Heraklea). 10 Apelles wird als δόκιμος ἐν Χριστῷ, als bewährter Christ bezeichnet, vielleicht wegen seiner Standhaftigkeit im Bekenntniss. Οἱ ἐκ τῶν Ἀριστοβούλου heissen die zum christl. Glauben bekehrten Haussklaven eines angesehenen Mannes Aristobulos. Der Name des letzteren könnte auf das herodäische Königshaus hinweisen. Nach Dorotheos wäre Aristobulos Bischof von Brittannien geworden. 11 Ἡρωδίωνα der Name führt auf einen Freigelassenen irgend eines herodäischen Fürsten. Nach der Tradition wäre er zugleich mit dem weiter unten genannten Olympas (Olympodoros) Missionsgehilfe des Petrus gewesen und beide hätten gleichzeitig mit dem Apostel den Märtyrertod gelitten; Dorotheos macht den Herodion zum Bischofe von Paträ.

Τοὺς ἐκ τῶν Ναρκίσσου hier mit dem ausdrücklichen (auch vorher dem Sinne nach zu ergänzenden) Zusatz τοὺς ὄντας ἐν κυρίῳ. Wer die Grussliste nach Rom gerichtet sein lässt, denkt bei Narcissus an den bekannten, aber schon 54 n. Chr. getödteten Günstling des Claudius (Sueton. Claud. 28; Tacit. Ann. XII 57 XIII 1). Der Name kommt aber öfters vor; nicht nur in Rom, wo auch ein Günstling des Nero so hiess (Cass. Dio 64 3), sondern auch in Kleinasien, z. B. auf einer Inschrift in Aphrodisias in Karien (CIgr II nr. 2813 Μάρκου Οὐαλερίου Ναρκίσσου, πολείτου καὶ βουλευτοῦ ἀπὸ προγόνων). Dorotheos macht den Narcissus zum Bischofe von Athen. Dass Apelles vor den christl. Haussklaven des Aristobulos, Herodion vor denen des Narcissus genannt wird, könnte darauf führen, dass sie das Missionswerk in den betreffenden Häusern leiteten (Wzs). 12 Τρύφαινα und Τρυφῶσα waren, nach den Namen zu schliessen, zwei Schwestern. Der Name der ersteren kommt auch in der Legende der heiligen Thekla vor, dort ist aber die Gemahlin eines Königs Polemo von Kilikien gemeint. Der Name Τρυφῶσα begegnet uns auf karischen Inschriften (CIgr II 2819 2839). Beide Namen deuten auf Sklavinnen oder Freigelassene. Τὰς κοπιώσας ἐν κυρίῳ d. h. noch jetzt in Arbeit stehende (praes.) Diakonissen. Auch Persis wird durch die Worte ἥτις πολλὰ ἐκοπίασεν ἐν κυρίῳ (vgl. 6) als Diakonissin charakterisirt. Dieselbe scheint, wie die besondere Hervorhebung und das τὴν ἀγαπητήν zeigt, dem P näher bekannt gewesen zu sein als die beiden anderen. 13 Ob Rufus der Mc 15 21 als Sohn des Simon von Kyrene und Bruder des Alexander genannte Mann ist, bleibt bei der Häufigkeit des Namens (oder Beinamens) sehr zweifelhaft. In der Apostellegende erscheint jener ebenso wie Alexander als Reisebegleiter des Petrus (Lps, Apokr. Apostelgesch. I, 553f); Dorotheos macht ihn zum Bischofe von Theben, eine spanische Localtradition zum Bischofe von Tortosa. Τὸν ἐκλεκτὸν ἐν κυρίῳ: ob diese ehrende Bezeichnung eine besondere Veranlassung hat (etwa die besonderen Umstände seiner Bekehrung (Wzs), oder ob der dem P persönlich nahestehende Mann einfach als Christ bezeichnet werden soll, wissen wir nicht. Τὴν μητέρα αὐτοῦ καὶ ἐμοῦ: von der Mutter des Rufus wird gesagt, dass sie auch dem P mütterliche Fürsorge erwiesen habe. 14 werden fünf Personen zusammengenannt: der Zusatz καὶ τοὺς σὺν αὐτοῖς ἀδελφούς scheint auf fünf verschiedene Hausgemeinden zu deuten, welche sich bei den Genannten versammelten (an Handwerksgenossenschaften ist schwerlich zu denken). Von letzteren ist Phlegon bestimmt nicht mit dem (heidnischen) Chronisten dieses Namens, dessen Eusebios (Chron. ad ann. 2048 Abrah.) gedenkt, zu identificiren; ebensowenig ist Hermas mit dem Verfasser des Hirten identisch, der ein Bruder des römischen Bischofs Pius war und um 140 n. Chr. schrieb. Erst die spätere Localsage hat letzteren zum Apostelschüler gemacht und mit dem hier Gegrüssten identificirt (Lps, Bibellexikon Art. Hermas). Die Namen Ἑρμῆς und Ἑρμᾶς begegnen uns auch auf kleinasiatischen Inschriften (ersterer CIgr. II 2826; letzterer CIgr. II 2747 2825). Nach der Tradition bei Dorotheos wäre Asynkritos später Bischof von Hyrkanien, Phlegon Bischof der Parther, Hermes Bischof von Dalmatien, Patrobas Bischof von Puteoli, Hermas Bischof von Philippi geworden. 15 Philologos und Julia waren wol Ehegatten. Auch bei ihnen, ebenso wie bei Nereus und dessen Schwester, und bei Olympas scheinen sich Hausgemeinden versammelt zu haben. Den Philologos macht die Tradition zum Bischofe von Sinope. Ἰουλία Name einer Frei-

gelassenen irgend eines Gliedes der gens Julia. Der Name des Nereus begegnet uns (ob auf Grund unserer Stelle?) in der römischen Petrussage, als Name eines Haussklaven der christl. Prinzessin Domitilla (Acta Nerei et Achilleis in Acta Sanctorum Maii T. III 9 sqq., Lps, Apokr. Apostelgesch. II, 1, 106 ff 200 ff). An Identität der Personen ist schwerlich zu denken. Ein Nereus kommt auch in den Acta Philippi (in Kleinasien) vor. Ὀλυμπᾶς contrahirte Form aus Ὀλυμπόδωρος, nach einer Sage Bischof von Philippi. **16** Ἐν φιλήματι ἁγίῳ, d. h. mit dem christl. Bruderkuss, vgl. I Th 5 26 I Kor 16 20 II Kor 13 12 I Pt 5 14. Αἱ ἐκκλησίαι πᾶσαι, vgl. I Kor 16 19, wo die Gemeinden Asiens grüssen. Hier fehlt die nähere Ortsbezeichnung; gemeint sind alle Gemeinden des Landes, von wo P schrieb, d. h. von Achaja. (DFG setzen καὶ αἱ ἐκκλ. πᾶσαι τοῦ Χριστοῦ an den Schluss von 21. Mich will 16ᵇ ganz streichen.)

17—20. Warnung vor Spaltungen wegen der Lehre. *17 Ich ermahne euch aber, Brüder, ein Auge zu haben auf die, welche die Spaltungen und die Aergernisse stiften wider die Lehre, welche ihr gelernt habt: und geht ihnen aus dem Wege. 18 Denn die Betreffenden dienen nicht unserm Herrn Christus, sondern ihrem eigenen Bauche, und betrügen durch ihre anmuthige und schöne Rede die Herzen der Arglosen. 19 Denn euer Gehorsam ist überallhin kundgeworden. So freue ich mich nun über euch, ich wünsche aber, dass ihr weise sein möget in Bezug auf das Gute, ohne Falsch in Bezug auf das Böse. 20 Der Gott des Friedens aber wird den Satan in kurzer Frist unter euern Füssen zermalmen. Die Gnade unsers Herrn Jesu sei mit euch.* Die Worte, bei der Annahme ihrer Zugehörigkeit zum Römerbrief höchst unpassend zwischen die Grüsse 3—16 und 21—23 eingezwängt, überdies unter jener Voraussetzung sachlich schlechterdings nicht zu erklären (da der Römerbrief keine Spur von solchen Gegnern, wie sie hier vorausgesetzt werden, enthält), sind alsbald verständlich, wenn man in ihnen eine Warnung der ephesinischen Christen vor judaistischen Agitatoren erblickt, wie dieselben überall in paul. Gemeinden sich eindrängten, und, wie es scheint, die Lage der ephesinischen Gemeinde nach des P Abreise für günstig hielten, um mit ihrem „andern Evglm" (Gal 1 6) hervorzutreten (Wzs). Die Beziehung auf Gnostiker wird durch nichts nothwendig gemacht. Unter der διδαχή, welche die Leser gelernt haben, kann hier, da von διχοστασίαι (Gal 5 20 I Kor 3 3) und σκάνδαλα παρὰ τὴν διδαχήν (vgl. Apk 2 14) die Rede ist, nicht das Evglm überhaupt, sondern nur das paul. Evglm gemeint sein. Σκοπεῖν ein Auge auf sie haben, nämlich um ihnen auszuweichen, wie nachher mit καὶ ἐκκλίνετε ἀπ' αὐτῶν noch ausdrücklich hinzugefügt wird. Aehnliche Mahnungen II Joh 10 II Tim 3 5. **18** Οἱ τοιοῦτοι nicht: dergleichen Leute, sondern wie meist bei P: die Betreffenden, s. zu Gal 6 1. Τῷ κυρίῳ ἡμῶν Χριστῷ ℵABCP τῷ κυρίῳ Χρ. ἡμῶν DFG. Da ὁ κύριος Χρ. bei P ἅπαξ λεγ. wäre, will Mich Χριστῷ tilgen. Τῇ ἑαυτῶν κοιλίᾳ entweder sofern es ihnen vor Allem darum zu thun ist, sich von den Gemeinden gut verpflegen zu lassen, oder sofern ihr Gewichtlegen auf die jüd. Speisegesetze als ein Dienst der κοιλία aufgefasst wird, vgl. Phl 3 19. Ἐξαπατᾶν wie 7 11 II Kor 11 3. Χρηστολογία und εὐλογία wie πιθανολογία Kol 2 4 ματαιολογία I Tim 1 6, vgl. Tit 1 10. Ersteres geht auf den Inhalt, letzteres auf die Form. Τῶν ἀκάκων der Arglosen, welche Andern nichts Böses zutrauen. Anders Hbr 7 26. Καὶ εὐλογίας fehlt D*FG it, von Mich getilgt. **19** Ἡ γὰρ ὑμῶν ὑπακοή: euer Gehorsam, nämlich gegen die Lehre, vgl. 1 5 II Kor 10 5, hier speciell als Fest-

halten an der rechten Lehre gegenüber der Irrlehre (anders 1 5). Die Worte führen eine nähere Erläuterung des ἐξαπατῶσιν κτλ. ein. Ἀφίκετο das Wort nur hier bei P (ἐφικνεῖσθαι II Kor 10 13 14). Ἐφ᾽ ὑμῖν οὖν χαίρω ℵ*ABCLP (statt χ. οὖν [τὸ] ἐφ᾽ ὑμῖν ℵ^{c}DFG), über euch also (im Unterschied von Andern) freue ich mich (nach Mich gehörten die Worte ἡ γὰρ ὑμῶν ὑπακοή . . . χαίρω hinter 16, und seien ebenso wie 16^b zur Verherrlichung der römischen Gemeinde später eingefügt; Laurent sieht in 19 eine Randbemerkung von des P Hand). Σοφοὺς εἶναι κτλ. Anspielung auf das Herrnwort Mt 10 16. Ihre Weisheit sollen die Leser nur in Bezug auf das Gute, Heilsame, bewähren, also vor falscher Weisheit sich hüten; dagegen sollen sie ἀκέραιοι einfältig, eigentlich lauter, in Bezug auf das Böse sein, d. h. ihren ungefälschten Glauben vor jeder Verunreinigung bewahren. 20 Ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης wie 15 33. Die Spaltungen sind vom Satan (vgl. II Kor 11 14f); der Gott aber, der ein Gott des Friedens ist, also den Frieden in seiner Gemeinde will, συντρίψει τὸν σατανᾶν ὑπὸ τοὺς πόδας ὑμῶν, wird den Satan unter eure Füsse thun und zermalmen, d. h. die Irrlehre ausrotten. Die Worte sind kein Wunsch, sondern Verheissung; sie setzen übrigens voraus, dass auch die Leser mit der Irrlehre zu kämpfen haben. Ἐν τάχει scheint auf die nahe Parusie zu gehen. (Wse streicht 17—20 mit Ausnahme der Grussformel, Laurent betrachtet 19 als Randglosse.) Ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ μεθ᾽ ὑμῶν der apost. Segenswunsch, s. zu I Th 5 28. Die Worte fehlen hier D*FGd*fg, sind aber der ursprüngliche Schluss des in den Römerbrief eingeschobenen Empfehlungsschreibens.

16 21—24. Schluss des Römerbriefes: Grüsse aus Korinth. [21]*Es grüsst euch Timotheus, mein Mitarbeiter, und Lucius und Jason und Sosipater, meine Stammesgenossen.* [22]*Ich, Tertius, grüsse euch, der ich den Brief geschrieben habe, im Herrn.* [23]*Es grüsst euch Gajus, mein und der ganzen Gemeinde Gastfreund. Es grüsst euch Erastos, der Stadtkämmerer und der Bruder Quartus.* [24]*Die Gnade unsers Herrn Jesu Christi sei mit euch allen. Amen.* 21 Timotheus ist der bekannte Mitarbeiter des P, s. zu Act 16 1. Anderwärts (II Kor 1 1 I Th 1 1 Phl 1 1, vgl. II Th 1 1 Kol 1 1) wird Timotheus gleich an der Spitze des Briefes genannt, weil er zu den betreffenden Gemeinden in persönlichen Beziehungen stand. Λούκιος nicht = Λουκᾶς, aber auch schwerlich identisch mit dem Act 13 1 genannten Lucius von Kyrene. Die Sage macht ihn zum ersten Bischofe von Kenchreä Const. Ap. VII 46 2; nach Dorotheos wäre er Bischof von Laodikeia in Syrien geworden. Wahrscheinlich ist an einen Christen zu denken, der entweder aus Rom gebürtig war oder sich doch längere Zeit dort aufgehalten hatte. Man beachte auch in dieser kurzen Grussliste die verhältnissmässig vielen lat. Namen Lucius, Tertius, Gajus, Quartus. Jason heisst Act 17 5—9 ein jüd. Christ und Gastfreund des P in Thessalonich. Ob es dieselbe Person war, ist ungewiss: vielleicht gehörte er zu den Abgeordneten der makedonischen Gemeinden, welche die Spende nach Jerusalem überbringen sollten (II Kor 8 23 9 4). Doch wird er Act 20 4 nicht mit aufgezählt. Σωσίπατρος wol derselbe wie der Act 20 4 erwähnte Σώπατρος aus Beröa, einer der Abgeordneten der makedonischen Gemeinden. Ausser Timotheus, der den Apostel nach Rom zu begleiten gedachte, grüssen also zunächst drei andere Reisegefährten des P, welche den römischen Judenchristen wol persönlich bekannt waren. Οἱ συγγενεῖς μου wie 7 11 Volksgenossen, nicht persönliche Anverwandte. Die Tradition (bei Dorotheos) macht den Jason zum Bischofe von Tarsos, den Sosipatros

zum Bischofe von Ikonion. 22 eigenhändiger Gruss des Schreibers, welchem P den Brief dictirt hat (vgl. Gal 6 11f Kol 4 18). Vielleicht gehörte Tertius ebenso wie der nachher genannte Quartus und noch der Eine oder Andere zu den unter Claudius aus Rom vertriebenen römischen Juden. Die spätere Tradition macht ihn zum zweiten Bischofe von Ikonion. Ἐν κυρίῳ gehört zu ἀσπάζομαι ὑμᾶς (nicht zu γράψας). (Laurent betrachtet den Vers als Randglosse.) 23 Gajus wol derselbe Korinther, den der Apostel selbst getauft hatte, I Kor 1 14. In seinem Hause, das zugleich der Gemeinde zu ihren gottesdienstlichen Zusammenkünften diente (ὁ ξένος . . . ὅλης τῆς ἐκκλησίας), hatte P damals, als er den Römerbrief schrieb, Wohnung gefunden. Bei einer früheren Anwesenheit in Korinth wohnte er bei Titius Justus, Act 18 7. Die Tradition macht diesen Gajus, der von dem Gajus aus Derbe 20 4 und dem Makedonier Gajus Act 19 29 verschieden ist, zum ersten Bischofe von Thessalonich, eine andere Ueberlieferung zum ersten Bischofe von Ephesos, gleichzeitig mit Timotheus. Ausser dem Gastfreunde des P bestellt der Stadtkämmerer Erastos, wol als das angesehenste Gemeindeglied in Korinth, noch besondere Grüsse. Derselbe ist wol von dem Missionsgehilfen des P Act 19 22 (vgl. II Tim 4 20?) zu unterscheiden. Die Tradition macht ihn zum Bischofe von Paneas. Quartus wird als einfacher „Bruder“ bezeichnet; wahrscheinlich hatte er früher in Rom sich aufgehalten. Die Tradition macht ihn zum Bischofe von Berytos. 24 Die Grussformel fehlt hier ℵABC; nur hier steht sie DFG, beide Male L, 20 und hinter 27 P al. Wahrscheinlich ist sie beide Male ursprünglich, gehört aber nur hier zum Römerbrief. Die rasche Wiederkehr der Formel schien unpassend, daher sie bald hier, bald 20 gestrichen wurde.

16 25—27. Doxologie. *[[25]Dem aber, der euch stärken kann gemäss meines Evangeliums und der Predigt Jesu Christi, nach der Offenbarung des Geheimnisses, welches ewige Zeiten lang verschwiegen war, [26]jetzt aber offenbart und durch prophetische Schriften auf Befehl des ewigen Gottes zum Glaubensgehorsam allen Heiden kundgethan worden ist, [27]dem allein weisen Gotte durch Jesum Christum, welchem sei die Ehre in Ewigkeit. Amen.]* Die Doxologie steht hier ℵABCD*, hinter 14 23 L, beide Male AP, fehlt ganz D^c^FGg (D^c^ ohne Accente, F lässt hinter 16 24, G g hinter 14 23 leeren Raum). Sie fehlte auch in Handschriften bei Hieron, während Orig ihre doppelte Stelle in Handschriften erwähnt. 25 Der mit τῷ δὲ δυναμένῳ begonnene Satz wird wegen der vielen eingeschobenen Zwischensätze nicht zu Ende geführt, sondern geht 27 mit ᾧ ἡ δόξα κτλ. in einen Relativsatz über, während man dafür einen selbständigen Satz erwarten müsste (die Weglassung von ᾧ in B [W-H] hilft der Schwierigkeit ab, ist aber Correctur). Aehnliche Doxologien, aber meist weit kürzer, Gal 1 5 Rm 1 25 9 5 11 36 II Kor 11 31; dagegen lassen sich hier Eph 3 20f I Tim 1 17 Jud 24f vergleichen. Στηρίξαι I Th 3 2 II Th 2 17 befestigen. Κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου die Befestigung im Glauben soll also in Gemässheit des paul. Evglms im Unterschiede von der judenchristl. Lehre erfolgen, was nach dem sonstigen Sprachgebrauche des Apostels voraussetzen würde, dass die Römer paul. Christen waren. Aber die folgenden Worte καὶ τὸ κήρυγμα Ἰησοῦ Χριστοῦ zeigen, dass der Ausdruck nicht in dem sonst gebräuchlichen Sinne, sondern von dem gemeinchristl. Glauben überhaupt gebraucht ist, synonym mit der Predigt Jesu Christi (oder der Predigt von Jesu Christo, beides ist möglich; nur schwerlich: die von dem er-

höhten Christus ausgehende Predigt des Apostels, Mr, Ws). Den Ausdruck τὸ εὐαγγέλιόν μου durch einen Zusatz demüthiger Pietät (Mr, Ws) zu mildern, hat P sonst nicht für nöthig gefunden. Κατὰ ἀποκάλυψιν ist nicht parallel mit κατὰ τὸ εὐαγγ. μου, sondern nähere Bestimmung zu κήρυγμα Ἰησοῦ Χριστοῦ. Diese Predigt erfolgt gemäss der Offenbarung des χρόνοις αἰωνίοις, d. h. Aeonen lang verschwiegenen (σεσιγημένου, sonst ἀποκεκρυμμένου) Geheimnisses. Ausdruck und Gedanke erinnern an Wendungen wie II Tim 1 9f Tit 1 2f Kol 1 26 Eph 3 3—5 9f. Unter diesem jetzt enthüllten μυστήριον ist hier nicht die δικαιοσύνη θεοῦ (1 17 3 21) oder die Ordnung, in welcher sich dieselbe verwirklichen soll (11 25), sondern wie in den Parallelstellen, das durch die auf Erden erschienene göttliche Persönlichkeit Christi offenbar gewordene Geheimniss der übersinnlichen Welt zu verstehen, zu welchem Geheimnisse allerdings auch die Berufung der Heiden zu Gliedern der Kirche Christi mitgehört. **26** Φανερωθέντος δὲ νῦν: die Offenbarung in der Gegenwart wird nicht den vergangenen (geschichtlichen) Zeiten, sondern der vorzeitlichen Ewigkeit gegenübergestellt; τε . . . γνωρισθέντος bringt eine nähere Bestimmung zu φανερωθέντος. Die Präpositionen διά, κατά, εἰς, εἰς drücken die verschiedenen Beziehungen des γνωρίζειν aus. Und zwar erfolgt diese Kundmachung διὰ γραφῶν προφητικῶν, mittelst prophetischer Schriften, welche die Erscheinung Christi vorher verkündigten (schwerlich sind nt. Prophetenschriften gemeint). Da das Geheimniss auch zu der Propheten Zeiten noch verborgen war, so kann nur ein vom Geist Gottes in die Prophetenschriften hineingelegter, jetzt erst aufgeschlossener tieferer Sinn gemeint sein. Ferner κατ' ἐπιταγὴν τοῦ αἰωνίου θεοῦ, gemäss Auftrags des ewigen Gottes (Tit 1 3). Gott heisst der Ewige in Beziehung auf die anfangslose Ewigkeit, während deren das Geheimniss mit Schweigen bedeckt blieb, bis Gott es zu enthüllen befahl, nämlich durch die Sendung Jesu Christi. Diese Sendung ist also selbst die ἀποκάλυψις des bisher verborgenen μυστήριον. Zweck der Kundmachung des μυστήριον (nicht der Inhalt desselben) ist die ὑπακοὴ πίστεως, welche zu allen Heiden gelangen soll, vgl. 1 5 17 3 21 11 25. **27** Μόνῳ σοφῷ θεῷ vgl. I Tim 1 17 (Jud 24f Joh 17 3). Die Hervorhebung der ausschliesslichen Weisheit Gottes steht im Gegensatze zu falschen Quellen, aus welchen man die Weisheit zu schöpfen sucht. Der Zusatz διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ bezeichnet diese Weisheit Gottes als eine durch Christum vermittelte, d. h. nur in Christo und durch Christum offenbarte Kol 2 3 (vgl. Kol 1 15—20 2 9 Eph 1 21). Die Annahme einer Inversion, sodass διὰ Ἰ. Χρ. zu ᾧ ἡ δόξα gehörte, ist künstlich. Das Relativum ᾧ geht nothwendig auf θεῷ zurück; die Beziehung auf Christus würde nicht bloss grammatisch, sondern auch sachlich das μόνῳ σοφῷ θεῷ jeder Beziehung berauben. Die Schlussdoxologie ist auch nach Reiche, Mang, Hgf, Wse spätere Zuthat.

Der Brief an die Philipper.

Einleitung.

I. Die Gemeinde zu Philippi. 1. Auf der sogenannten zweiten Missionsreise, nach der wahrscheinlichsten Chronologie im Jahr 53, war Paulus von Kleinasien nach Makedonien übergesetzt, wie die alte in der Apostelgeschichte verarbeitete Quelle erzählt, durch ein Traumgesicht veranlasst. Von Troas war er zu Schiff nach Samothrake, Tags darauf nach Neapolis in Thrakien, von da nach Philippi in Macedonia proconsularis gefahren. Hier hielt er sich mit seinen Begleitern, unter denen namentlich Timotheus (Act 16 1—4 17 14 f I Th 1 1 3 2 Phl 1 1 2 19) und Silas (Act 15 40 16 19 25 29 17 4 10 14 f I Th 1 1) erwähnt werden, einige Zeit auf, und gründete die erste christliche Gemeinde in Europa (Act 16 12—18). Die Stadt, ursprünglich Κρηνίδες, später zu Ehren ihres zweiten Gründers, des makedonischen Königs Philippos, des Vaters Alexanders des Grossen, Philippi genannt, war später römische Colonialstadt geworden mit dem ius Italicum. Neben der einheimischen Bevölkerung und den römischen Colonisten wohnten auch Juden daselbst, welche draussen vor der Stadt am Flusse eine eigene Proseuche oder Synagoge besassen. Doch wandte sich Paulus mit seiner Predigt zunächst nicht an diese, sondern ausserhalb der Proseuche an Frauen, welche die jüdischen Gottesdienste besuchten, also wol an heidnische Proselytinnen. Unter ihnen wird eine Proselytin Lydia, eine Purpurkrämerin aus Thyatira, als Erstbekehrte genannt (Act 16 13—15). Auch nachmals müssen Frauen in der philippischen Gemeinde eine hervorragende Stelle eingenommen haben; unter ihnen werden im Briefe die Euodia und die Syntyche ausdrücklich genannt (4 2). Von Männern, die der Gemeinde vielleicht schon seit ihrer Gründungszeit angehörten, nennt der Brief drei: den Epaphroditos, des Apostels „Mitarbeiter und Mitkämpfer“, der dem Paulus die philippische Spende nach Rom brachte (2 25—30 4 18), einen Synzygos, von dem es heisst, er habe seinen Namen mit Recht geführt, und einen mit dem Ehrennamen eines Mitarbeiters des Apostels belegten Clemens (4 3). 2. Von der Wirksamkeit des Apostels in Philippi erzählt die Apostelgeschichte, abgesehen von der Bekehrung des Hauses der Lydia und einer Dämonenaustreibung (Act 16 16—18), nicht viel, von seinen Schicksalen nur die Geschichte seiner Gefangensetzung und wunderbaren Befreiung (Act 16 19—39), deren Glaubwürdigkeit dahingestellt bleiben mag. Dann ist alsbald von Brüdern die Rede, an welche Paulus und Silas eine Ansprache gerichtet hätten (Act 16 40), ohne dass vorher ihre Bekehrung berichtet war, und hieran schliesst sich sofort die Notiz, dass die beiden Heilsboten die Stadt verlassen und sich über Amphipolis und Apollonia nach Thessalonich

begeben hätten (Act 16 40 17 1). Aus dem ersten Briefe an die Thessalonicher erfahren wir, dass der Apostel, ehe er nach Thessalonich kam, in Philippi Leiden und Misshandlungen zu erdulden hatte (I Th 2 2), und den Philippern schreibt er, es sei ihnen verliehen worden, nicht allein an Christum zu glauben, sondern auch für ihn zu leiden und denselben Kampf zu kämpfen wie er selbst (1 29 f). Nach der Apostelgeschichte wäre die Verfolgung des Paulus in Philippi von heidnischer Seite angestiftet worden; dagegen sind es in Thessalonich die Juden, welche den Apostel verfolgen (Act 17 5—9). Als Paulus im Jahr 58 von Ephesos aus zum zweiten Male nach Makedonien kam (vgl. auch II Kor 1 16 2 13 7 5), stärkte er die dortigen Christen, also die Philipper sicher nicht ausgeschlossen, im Glauben (παρακαλέσας αὐτοὺς λόγῳ πολλῷ Act 20 2). Ueber seine damalige Lage erfahren wir aus dem II. Korintherbriefe, dass er damals nicht bloss in grosser Unruhe um der Korinther willen war, sondern auch „von aussen Kämpfe“ (II Kor 7 5) zu bestehen hatte. Mit welchen Gegnern, wird uns nicht gesagt. Von Korinth im Frühjahr 59 nach Makedonien zurückgekehrt, verlebte er in Philippi das Osterfest, und trat von dort mit seinen Begleitern die Reise nach Jerusalem an (Act 20 6). 3. Ueber das Verhältniss der philippischen Gemeinde zu Paulus und über ihre inneren Zustände gibt unser Brief uns näheren Aufschluss. Philippi war, soviel wir wissen, die einzige Gemeinde paulinischer Stiftung, in welcher die Gegner des Apostels keinen Fuss zu fassen vermocht hatten. Unser Brief enthält auch nicht die leiseste Spur davon, dass eine judaistische Agitation in Philippi sich geregt hätte. Im Gegentheil bezeugt der Apostel der Gemeinde in den wärmsten und herzlichsten Ausdrücken ihre „Gemeinschaft in Bezug auf das Evangelium vom ersten Tage an bis jetzt“ (1 5), und spricht die Zuversicht aus, dass Gott das in ihnen „angefangene gute Werk“ vollenden werde (1 6). Er rühmt es ihnen nach, dass sie allezeit gehorsam gewesen sind (2 12), und nennt sie seine Freude und seinen Ruhmeskranz (4 1). So ist denn auch Freude die Grundstimmung des Briefes, welcher der Apostel trotz seiner persönlich bedrängten Lage immer wieder Ausdruck gibt (1 4 vgl. 18 2 17 4 10), und zu welcher er auch die Philipper wiederholt auffordert (2 18 3 1 4 4). Wie innig und vertrauensvoll das Verhältniss des Apostels zu der Gemeinde zu Philippi war, geht besonders auch aus der Thatsache hervor, dass sie die einzige Gemeinde war, von welcher Paulus wiederholt Unterstützungen annahm, während er sonst seinen Ruhm darein setzte, den Gemeinden nicht lästig zu fallen, sondern mit seiner Hände Arbeit sich sein Brot zu verdienen (I Th 2 9 I Kor 4 12 9 4—18 II Kor 11 7—12). Wie er den Korinthern gegenüber erwähnt, dass bei seinem dortigen Aufenthalte Brüder aus Makedonien seinem Mangel abgeholfen hätten (II Kor 11 9), so schreibt er auch den Philippern, dass er mit keiner anderen Gemeinde auf Rechnung des Gebens und Nehmens gestanden habe, und ruft ihnen in Erinnerung zurück, dass sie nicht nur, als er Makedonien verlassen hatte, sondern schon vorher, während seines Aufenthaltes in Thessalonich, nicht nur einmal, sondern zweimal seinem Mangel abgeholfen hätten (4 15 f). Auch bis in die Gefangenschaft zu Rom war ihm die liebende Fürsorge seiner Philipper nachgegangen: mit einer Liebesgabe der Gemeinde war Epaphroditos zum Apostel gereist, und dieser stattet in der zartesten Weise seinen Dank für diesen erneuten Beweis treuer Liebe und Anhänglichkeit ab (2 25 4 10—19). 4. Gleichwol fehlte es in dem inneren Leben der Gemeinde nicht an Schatten. Der Apostel betet

zu Gott, dass die Liebe der Philipper sich mehr und mehr reichlich erweisen möge in Erkenntniss und jedem sittlichen Gefühl (1 9), dass sie „die Unterschiede prüfen“ (1 10) und mit „Frucht der Gerechtigkeit“ erfüllt werden möchten (1 11). Dass dies nicht allgemeine moralische Mahnungen sind, wie sie schliesslich an jede Gemeinde gerichtet werden können, zeigen die sehr eindringlichen und wiederholt eingeschärften Aufforderungen zur Eintracht, zur Demuth, zur Selbstverleugnung (1 27 2 1—5 12—16 3 16 4 2 5—9). Es bestehen verschiedene Gruppen in der Gemeinde, und nicht allein den Einzelnen, sondern jeder Gruppe wird die Mahnung zugerufen, nicht bloss auf das ihrige, sondern auch auf das der Anderen ein Auge zu haben (2 4). Um so geflissentlicher hebt der Apostel hervor, wie er Alle gleicherweise im Herzen und in seinen Gebeten trägt (1 4 7 8), wie er um ihrer aller willen hofft, noch am Leben erhalten zu bleiben (1 25), wie er mit ihnen allen sich freut (2 17). Die gegebene Schilderung von dem Glaubensleben der Gemeinde, das sich nach seiner Lehre und seinem Vorbilde gestaltet hat (4 9), schliesst die Annahme aus, dass die Gemeinde in zwei einander grundsätzlich befehdende Parteien, eine paulinisch-heidenchristliche und eine antipaulinisch-judaistische, zerfallen wäre. Gleichwol ist sie nicht rein heidenchristlich, und die einzige Gefahr, welche der inneren Einigkeit droht, kommt von Widersachern, die ein jüdisches Ideal der Gerechtigkeit aufstellen (1 27f vgl. mit 3 2—6 18f). Da andererseits jene in scharfen Worten gekennzeichneten Gegner 3 2—6 18f) nicht innerhalb, sondern ausserhalb der philippischen Gemeinde stehen, ja wahrscheinlich gar keine Christen, sondern Juden sind, so muss es innerhalb der philippischen Gemeinde wenigstens eine Gruppe gegeben haben, welche Paulus vor „Einschüchterung“ durch jene Widersacher warnen, und zu deren Befestigung in einem dem Evangelium gemässen Gemeinschaftsleben er dem jüdischen Gerechtigkeitsideal den Typus christlicher Lebensgerechtigkeit gegenüberstellen zu müssen glaubt. So bleibt doch nur übrig, die Mahnung zur Eintracht mit Holsten auf die beiden Gruppen der Heidenchristen und Judenchristen zu beziehen. Aber da beide des Apostels Schüler und mehr oder minder von des Apostels Geiste durchdrungen sind, so können auch die philippischen Judenchristen den Heidenchristen ihr Daseinsrecht in der Messiasgemeinde nicht bestritten, das paulinische Evangelium von der gesetzesfreien Heidenmisssion nicht grundsätzlich bekämpft haben. Nur die Gefahr besteht, dass der judaistische Eifer in ihnen von aussen her erweckt werden kann; und die Versuchung hierzu kann anknüpfen an allerlei Eifersucht des einen Theils der Gemeinde auf den anderen, an allerlei Selbstüberhebung der Einen über die Anderen, kurz an allerlei inneren Unfrieden, welcher beweist, dass es der Gemeinde im Ganzen noch an der rechten praktischen Erkenntniss und an dem rechten brüderlichen Gemeingeiste gebricht.

II. Veranlassung, Zweck, Inhalt des Briefes. Die nächste Veranlassung des Briefes ist die dem Paulus übersendete Liebesgabe, für welche er dankt. Die Rücksendung des Ueberbringers jener Gabe, des Epaphroditos, nach Philippi bot dem Apostel die erwünschte Gelegenheit, der Gemeinde seinen Dank zu übermitteln (2 25). Zugleich benutzt der Apostel den gegebenen Anlass, den Philippern Mittheilungen zu machen über seine eigene Lage in der Gefangenschaft (1 12—26), über die bevorstehende Sendung des Timotheus (2 19—24), über die Erkrankung, Genesung und Heimkehr des Epaphroditos (2 25—30). Mit jener

Danksagung und diesen Nachrichten verbindet der Apostel aber weiter eine Reihe von eindringlichen Mahnungen und Warnungen, wie sie ihm durch die inneren Zustände der philippischen Gemeinde geboten erschienen. Hierdurch ist der Inhalt des Briefes bestimmt. Derselbe, als ein vorzugsweise persönlich gehaltenes Schreiben, entbehrt der strengen Gliederung der paulinischen Lehrbriefe, und ist der treue Ausdruck der damaligen, von wechselnden Eindrücken bewegten Stimmung des Apostels. Auf Zuschrift und Eingangsgruss (1 1 2) folgt eine herzliche Danksagung gegen Gott für die Gemeinschaft der Philipper in Bezug auf das Evangelium und die Versicherung seiner innigen Liebe zu ihnen allen (1 3—11). Hieran schliessen sich Nachrichten über die eigene Lebenslage des Paulus, über die Fortschritte des Evangeliums in seiner Umgebung und über seine noch ungewisse, aber nicht aussichtslose Zukunft (1 12—26). Nun wendet sich der Apostel zu den durch die Zustände der philippischen Gemeinde erforderlich werdenden Mahnungen: vor Allem mahnt er nicht bloss die Einzelnen, sondern auch die verschiedenen in der Gemeinde bestehenden Gruppen zur Eintracht, zur Demuth und Selbstverleugnung, hält ihnen dabei das Beispiel der Selbstentäusserung Christi vor Augen, und schliesst seinen im herzlichen Tone gehaltenen Zuspruch mit der Aufforderung zur Freude (1 27—2 18). Es folgt die Ankündigung der bevorstehenden Sendung des Timotheus nach Philippi (2 19—24) und der Rücksendung des von seiner schweren Erkrankung genesenen Epaphroditos (2 25—30). Eine nochmalige Aufforderung zur Freude schliesst das Bisherige ab (3 1^{a}). Mit 3 1^{b} folgt ein neuer Anlauf. Die Rede beginnt wieder mit einem scharfen Angriffe auf Gegner, die sich ihres Judenthums und ihrer jüdischen Gesetzesgerechtigkeit rühmen, und mit dem Hinweise auf des Paulus eigenes ganz entgegengesetztes Verhalten, der alle jene jüdischen Vorzüge für werthlos erachtet hat, um Christum zu gewinnen, und auf Grund der von Gott geschenkten Glaubensgerechtigkeit nun ein Vorbild christlicher Lebensgerechtigkeit und christlicher Zukunftshoffnung geworden ist (3 1^{b}—14). Darauf geht der Apostel abermals zu Ermahnungen über, fordert die Philipper auf, seinem Beispiele zu folgen, einträchtig auf dem betretenen Wege weiterzugehen und im Gegensatze zu jenen Gegnern, die nur Irdischem und Fleischlichem nachstreben, ihre Hoffnung auf die himmlische Herrlichkeit zu setzen, die sich bei der Wiederkunft Christi an ihnen enthüllen wird (3 15—4 1). Es folgen specielle Mahnungen an einzelne Personen (4 2 3) und wieder allgemeine Mahnungen an Alle zur christlichen Lebensgerechtigkeit überhaupt und zum Friedenhalten insbesondere (4 4—9). Nun erst kommt der Apostel ausdrücklich auf die Liebesgabe der Philipper zu reden, spricht seine Freude aus über die hierdurch bethätigte Gesinnung der Gemeinde und seinen Wunsch, dass Gott die Gabe vergelten möge (4 10—20). Zuletzt noch Grüsse und Segenswunsch (4 21—23).

III. Abfassungsort und Zeit. Viermal erwähnt unser Brief, dass der Apostel ein Gefangener ist (1 7 13 14 17). Diese Gefangenschaft kann nicht die zu Cäsarea sein, womit weder die grosse Gemeinde, von der Paulus umgeben ist (1 12f), noch die Vielzahl von an der Gemeinde wirkenden, verschiedenen Richtungen angehörigen Lehrern (1 14—18), noch endlich der Gedanke des Apostels an sein nahes Ende stimmt, welcher trotz der dazwischen wieder hervorbrechenden Hoffnung immer wieder seine Stimmung beherrscht (1 20—26 2 17 3 10f). Alles dies weist auf Rom, und zwar auf die letzten Zeiten der römischen Gefangen-

schaft. In Rom ist auch das πραιτώριον, d. h. die Prätorianerkaserne zu suchen, in welcher Paulus damals gefangen gesessen zu haben scheint (s. zu 1 13), ebenso weisen dahin „die Heiligen aus des Kaisers Haus“ (4 22), d. h. Gläubige aus der kaiserlichen Dienerschaft. Auf die letzte Zeit der Gefangenschaft des Paulus führt auch seine Verlassenheit; nur Timotheus steht ihm noch von allen seinen alten Missionsgefährten zur Seite (2 19—24), während die übrigen ἀδελφοί, auch die, deren Liebe zu ihm er rühmt (1 17), ihm doch nicht so nahe stehen, wie seine vormaligen Reisebegleiter (vgl. auch Kol 4 11). Hiernach ist der Brief Ende 63 oder Anfang 64 unserer Zeitrechnung, als der letzte der Gefangenschaftsbriefe des Apostels geschrieben.

IV. Bedeutung des Briefes. Treffend hat man den Philipperbrief den „Liebesbrief“ unter den paulinischen Sendschreiben genannt. Wie die Liebe der Philipper zu ihrem Apostel sich in jener Spende bethätigt hatte, für die Paulus in dem Briefe dankt, so athmet der Brief selbst von Anfang bis Ende die innigste Liebe zu dieser Gemeinde, die unter allen von ihm gestifteten Gemeinden seinem Herzen am Nächsten steht. Aus dem Gemüthe herausgeschrieben, trägt der Brief keinerlei lehrhaften Charakter, und auch die wenigen gelegentlich eingestreuten theologischen Ausführungen über die Person Christi und über die Rechtfertigung dienen praktischen Zwecken. Die Innigkeit, mit welcher der Apostel seinen Gefühlen für die philippische Gemeinde Ausdruck verleiht, lässt uns einen Blick thun in sein Herz, und zeigt uns sein Bild von einer Seite, die in den grossen Lehrbriefen nur gelegentlich hervortritt. Zugleich malt er uns die verlassene und bedrängte äussere Lage des gefangenen Apostels in seiner letzten Lebenszeit, und lehrt uns die Stimmungen und Gefühle kennen, welche ihn angesichts des nahen Todes bewegten. Der weiche, milde Ton, in welchem der Apostel auch über seine judaistischen Gegner urtheilt, erklärt sich leicht aus seiner damaligen Stimmung; um so ergreifender aber wirkt in dieser seiner Lebenslage die Aufforderung zur Freude, die er wieder und wieder an seine Philipper ergehen lässt. Als Ausdruck der letzten Mahnungen und Warnungen, der letzten Wünsche und Gebete, der letzten Hoffnungen und Befürchtungen des Apostels kann der Brief als sein seiner Lieblingsgemeinde hinterlassenes Testament bezeichnet werden.

V. Aechtheit und Integrität. 1. Die äussere Bezeugung ist wesentlich die gleiche wie bei den paulinischen Hauptbriefen. Marcion hatte den Brief in seinem ἀπόστολος, wenn auch in kürzerer Redaction; der Brief des Polykarp an die Philipper (welcher, wenn er ächt sein sollte, in seiner ursprünglichen Gestalt ums Jahr 150 anzusetzen sein würde), beruft sich 3 2 ausdrücklich auf „die Briefe“ des Paulus an die philippische Gemeinde (ὃς καὶ ἀπὼν ὑμῖν ἔγραφεν ἐπιστολάς, εἰς ἃς ἐὰν ἐγκύπτητε δυνηθήσεσθε οἰκοδομεῖσθαι εἰς τὴν δοθεῖσαν ὑμῖν πίστιν). Von gnostischen Parteien haben der Valentinianer Theodotos, ein valentinianischer Schriftsteller der italischen Schule und die Sethianer den Brief gekannt (excerpt. ex scr. Theod. 35 43; Pseudorig. Philos. V 19 p. 143; X 11 p. 318); in dem Briefe der Gemeinde zu Lyon und Vienne (177) wird er citirt (bei Eus. h. e. V 2 2). Zu Ende des 2. Jahrh. ist er allgemein im Gebrauche der katholischen Schriftsteller Irenäus, Tertullian, Clemens Alex. u. s. w.; auch der Kanon des Muratori zählt ihn unter den Paulusbriefen mit auf. 2. Zweifel gegen seine Aechtheit hat zuerst Baur ausgesprochen (Paulus [1]450ff, [2]II, 50ff; ThJ

1849, 501ff, 1852, 133ff). Ihm folgten SCHWEGLER (Nachapostolisches Zeitalter II, 133ff), PLANCK (ThJ 1847, 481ff), KÖSTLIN (ThJ 1850, 263ff), VOLKMAR (ThJ 1856, 309ff, 1857, 147ff), BRUNO BAUER (Christus und die Cäsaren 373ff). Gegen BAUR schrieben LÜNEMANN (Pauli ad Phil. ep. contra Baurium defendit 1847), B. B. BRÜCKNER (Ep. ad Phil. Paulo auctori vindicata 1848), ERNESTI (StK 1848, 858ff, 1851, 595), SCHENKEL (Bibellex. IV, 534ff; Christusbild der Apostel, 91ff). Erneute Angriffe erfolgten durch HITZIG (Zur Kritik paulin. Briefe 1870, 1ff), KNEUCKER (Die Anfänge des röm. Christenthums 1881, 36 40 48) und HINSCH (ZwTh 1873, 59ff). Aber erst HOLSTEN unternahm es, auf Grund einer fortlaufenden Einzelerklärung des Briefes und mit eingehender Untersuchung seines inhaltlichen und sprachlichen Verhältnisses zu den vier Hauptbriefen das auf Unächtheit lautende Schlussurtheil auf das Eingehendste zu begründen (JpTh 1875, 425ff, 1876, 58ff 282ff). Gleichzeitig mit ihm trat HOEKSTRA als Gegner der Aechtheit auf (ThT 1875, 416ff), dem bald nachher STRAATMAN folgte (de gemeente van Rome 1878, 201ff). Dagegen ist von kritischer Seite namentlich HILGENFELD in wiederholten Ausführungen für die paulinische Abfassung des Briefes eingetreten (Einl. ins NT 335ff; ZwTh 1873, 178ff, 1875, 566ff, 1877, 145ff, 1884, 498ff), und in demselben Sinne äusserten sich auch GRIMM (ZwTh 1873, 49ff), WEIZSÄCKER (JdTh 1876, 292ff; Apostol. Zeitalter 243ff 467ff), J. CRAMER (Nieuwe Bijdragen 1879, 1ff), MANGOLD (Römerbr. 1884, 256ff), WEIFFENBACH (Zur Auslegung der Stelle Phl 2 5—11, 1884, 64ff), PAUL SCHMIDT (Neutestamentliche Hyperkritik 1880) und W. BRÜCKNER (Die chronol. Reihenfolge, in welcher die Briefe des NT verfasst sind, 1890). Zurückhaltender, doch überwiegend für die Aechtheit geneigt, äusserte sich HOLTZMANN (ZwTh 1881, 98ff und Einleitung 300ff). Die Verhandlungen haben dermalen ihren Ausgang von der HOLSTEN'schen Kritik zu nehmen, der für einzelne Punkte immerhin noch die älteren Ausführungen von BAUR, PLANCK, KÖSTLIN, sowie die gleichzeitigen von HOEKSTRA zur Seite gestellt werden müssen. Einiges früher mit Nachdruck geltend gemachte, wie die angeblich gnostischen Anklänge der christologischen Stelle 2 6—11, in welcher BAUR eine Parallelisirung Christi mit der Sophia Achamoth sah, darf gegenwärtig als erledigt aus der Verhandlung ausscheiden. HST hat gezeigt, dass der Brief noch keine Spur von Bekanntschaft mit der häretischen Gnosis verräth, und es bedarf nicht erst der Parallele mit dem Sündenfall Adams (ERNESTI), um das οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο zu verstehen. Dasselbe gilt von der vermeintlichen Bezugnahme auf den Clemensroman (4 3), und von den Klagen über Gedankenarmuth des Briefes und Mangel an Originalität. Namentlich nach der letzteren Seite hin ist HST sein wärmster Anwalt geworden. Die Hauptpunkte, um welche sich der Streit jetzt bewegt, sind folgende. 1) Unpaulinisch erscheint, bei wesentlich paulinischer Grundlage der christologischen Ausführung, 2 6—11 doch der scharfe Gegensatz göttlicher und menschlicher Daseinsform des präexistenten und des in Knechtsgestalt erschienenen Christus, während für Paulus I Kor 15 45—49 Christus auch in seiner Präexistenz als ἄνθρωπος ἐπουράνιος gedacht ist, und nach Rm 8 3 nicht seine Menschheit, sondern die irdische materielle σάρξ die seinem himmlischen Wesen fremde Existenzform bildet. Die Differenz ist anzuerkennen, soweit sie die Ausdrücke ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων (statt ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς) γενόμενος und σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος betrifft. Aber die dem präexistenten Christus

beigelegte μορφὴ θεοῦ beweist doch nicht, dass er als eine Art von Engelwesen vorgestellt ist, sondern bezeichnet nur seine vorweltliche δόξα, wie sie seiner pneumatischen Wesenheit als εἰκὼν τοῦ θεοῦ (II Kor 4 4) entspricht; die μορφὴ δούλου ist demgegenüber die irdisch-materielle Menschheit, und sie ist wol auch allein gemeint, wenn es von Christo heisst, er sei in Nachgestaltung von Menschen und der Erscheinungsform nach als Mensch gekommen. Die noch übrigbleibende feine Differenz ist innerhalb eines und desselben Bewusstseins nicht unmöglich. 2) Starke Abweichungen von der paulinischen Theologie hat man in der Auffassung des mosaischen Gesetzes und in der Lehre von der Rechtfertigung 3 4—11 gefunden: die Beurtheilung des νόμος lediglich nach seiner ceremoniellen Seite, die Behauptung, Paulus sei κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ ἄμεμπτος gewesen; ferner die Entgegensetzung der δικαιοσύνη ἐκ νόμου und δικ. ἐκ θεοῦ, die Auffassung der Glaubensgerechtigkeit als δικ. ἐπὶ τῇ πίστει, die Verbindung der objectiven und der subjectiven Gerechtigkeit, die Voranstellung der Gemeinschaft mit der Auferstehung Christi vor der Gemeinschaft mit seinem Tode. Aber die Beurtheilung des νόμος findet sich ähnlich im Galaterbriefe, die Selbstbeurtheilung als ἄμεμπτος nach der Gesetzesgerechtigkeit geht nicht wesentlich über Gal 1 14 hinaus, und versteht sich völlig aus nachträglicher Zurückversetzung des Apostels in seine damalige Anschauungsweise; hinsichtlich der Rechtfertigungslehre begründet der Gebrauch einiger anderer Ausdrücke keine sachliche Differenz; die Verbindung der objectiven und subjectiven Gerechtigkeit findet sich ganz ebenso Rm 6; weitere Einwendungen erledigen sich auf exegetischem Wege. 3) Unpaulinisch erscheint die Indifferenz gegen die objective Wahrheit und die versöhnliche Auffassung seines Verhältnisses zu den judaistischen Gegnern in Rom, Phl 1 14—20, hinter welcher das scharfe Urtheil über das andere Evangelium ganz verschwindet. Aber schon der Römerbrief bezeugt ein weit milderes Urtheil des Apostels als in den früheren Briefen, die objective Wahrheit aber wurde nicht verleugnet, wenn die judenchristlichen Lehrer in Rom die gesetzesfreie Heidenmission nicht bekämpften. Uebrigens zeigt das harte Wort 3 2, wie wenig der Paulus des Philipperbriefes gegen die objective Wahrheit indifferent ist, und der von Früheren hervorgehobene Widerspruch in der Charakteristik der Gegner an den beiden Stellen fällt hin, wenn das zweite Mal nicht Judenchristen, sondern Juden gemeint sind. 4) Die Unsicherheit des Paulus über seine Auferstehung 3 11 erscheint unvereinbar mit der unerschütterlichen Heilsgewissheit des geschichtlichen Apostels. Aber der objective Heilsgrund ist 3 12 nicht minder scharf als in anderen Briefen herausgehoben, die Leidensgemeinschaft mit Christo aber als subjective Bedingung der Theilnahme an seiner Herrlichkeit findet sich ganz ebenso Rm 8 17 betont; die ganze Antinomie aber ist ähnlich zu beurtheilen, wie das Verhältniss des Christum Angezogenhabens zu der Mahnung, ihn anzuziehen, des Gekreuzigtseins für die Sünde zu der Mahnung, das Fleisch mit seinen Lüsten zu kreuzigen. 5) Des Apostels unwürdig erscheint der unbeschränkte Selbstruhm und die Art, wie Paulus sich hier den Lesern als Typus erst der Gesetzesgerechtigkeit, darnach der Glaubensgerechtigkeit hinstellt 3 4—17. Aber die Mahnung zur Nachahmung seines Beispiels findet sich auch sonst; wenn II Kor 11 1—12 11 der Selbstruhm mit einem γέγονα ἄφρων entschuldigt wird, während unser Brief nichts Aehnliches bietet, so verdient Beachtung, dass die Aufzählung seiner Vorzüge als gesetzesgerechter Jude ausdrücklich als ein πεποιθέναι

ἐν σαρκί bezeichnet wird, während Paulus gerade da, wo er von der Gerechtigkeit in Christo redet, sich der bescheidensten Ausdrücke bedient. 6) Die widerspruchsvolle Schilderung der Zukunftsaussichten des Paulus setzt einerseits die Sage von einer Befreiung des Apostels aus der römischen Gefangenschaft, andererseits die Kunde von seinem Märtyrertod voraus; das οἶδα 1 25 kann Paulus unmöglich geschrieben haben. Aber im Munde eines Pseudopaulus wird das οἶδα erst recht zum Räthsel, und dasselbe gilt von dem Schwanken zwischen Furcht und Hoffnung, welches dagegen psychologisch wohl begreiflich ist aus der wechselnden Lage und wechselnden Stimmung des Gefangenen. 7) Das über die Liebesgabe der Philipper Berichtete steht in Widerspruch mit I Th 2 9 und ist lediglich aus II Kor 11 9 abstrahirt; überdies ist „der danklose Dank" im Munde des Paulus nicht begreiflich. Aber jener Widerspruch existirt nicht, vielmehr wird gerade durch I Th 2 9 bestätigt, dass die Thessalonicher nicht zu den Makedoniern gehörten, die den Apostel in Korinth unterstützten. Die Danksagung ist nicht danklos, sondern ebenso fein als sachgemäss; die angebliche Ausführung, dass die Philipper nur ihre Pflicht gethan hätten, beruht auf sehr zweifelhafter Exegese. 8) Die 1 1 vorausgesetzten Verfassungsverhältnisse führen in die nachapostolische Zeit. Aber in den προϊστάμενοι I Th 5 12 Rm 12 8 kann man leicht die hier erwähnten ἐπίσκοποι wiedererkennen, die διάκονοι sind schon Rm 12 7 16 1 vgl. I Kor 16 15 bezeugt, die festere Organisation war in Makedonien vielleicht früher als in dem demokratischen Korinth erfolgt; die Zusammenfassung beider Gruppen von Beamten scheint mit der Uebermittelung der Geldspende an Paulus zusammenzuhängen. Endlich sind unsere Kenntnisse der ältesten Verfassungsverhältnisse und ihres Entwickelungsganges viel zu dürftig, um darauf Schlüsse zu bauen. 9) Der Unionspaulinismus des Briefes berühre sich vielfach in Anschauungen und Ausdrücken mit dem unächten Römerbrief (Rm 15 und 16). Aber wenn die Aechtheit der beiden Schlusscapitel dieses Briefes sich sicherstellen lässt, so kommt sie dem Philipperbriefe vielmehr zu Gute. 10) Der Brief zeigt Abhängigkeit von älteren paulinischen Briefen: 3 2f von II Kor 11 13 18f; 4 15 von II Kor 11 9; 1 10 von Rm 2 18; 3 10 von II Kor 4 10f; 3 11—14 von I Kor 9 24f; 3 17 von I Kor 11 1; 2 16 von Gal 2 2 I Kor 15 10 u. s. w. Aber mit ähnlichen Gründen hat man nicht bloss die Abhängigkeit von Rm 15 von den Korintherbriefen, sondern auch des Galaterbriefes vom Römerbriefe beweisen können. Ein Zurückkommen auf dieselben Thatsachen beweist ebensowenig wie gelegentliche Verwandtschaft im Ausdruck literarische Abhängigkeit. 11) Am bedeutsamsten wären die stilistischen Abweichungen von den paulinischen Hauptbriefen, welche Hst mit ebensoviel Objectivität als Gründlichkeit zusammengestellt hat. Richtig ist die Methode, Nichtpaulinisches, Unpaulinisches, Widerpaulinisches zu scheiden, nicht bloss die einzelnen Worte, sondern die zusammenhängenden Redewendungen in Betracht zu ziehen, schliesslich den Stilcharakter im Ganzen zu erörtern. Aber gerade die Einzeluntersuchung ist dem paulinischen Sprachcharakter überwiegend günstig, zumal wenn man „sich berechtigt weiss, das Sprachgebiet des Paulus über die Grenzen der Homologumena auszudehnen" (Htzm), und jedenfalls Rm 15 16, I Th, Phm, vielleicht auch wenn gleich mit Vorsicht Kol herbeizuziehen. Dieselbe Kritik, welche aus dem quantitativen Verhältnisse des „Nichtpaulinischen" zum „Paulinischen" Schlüsse für die Unächtheit unseres Briefes zieht, hat neuerdings zu den maasslosen Streichungen im

Galater- und Römerbriefe geführt, zu den HST sich am wenigsten wird bekennen wollen. „Widerpaulinisches“, was doch allein schliesslich entscheiden kann, hat auch HST nur verschwindend Weniges aufgefunden (Gebrauch der Worte ἐπιθυμία, νόμος, περιτομή) und auch dieses Wenige ist mehr oder minder zweifelhaft. Unter diesen Umständen verlieren auch die Ausführungen über unpaulinische Wortverbindungen (HST, JpTh 1876, 297ff) an Gewicht. — Einzelheiten, welche ausser diesen Hauptinstanzen geltend gemacht worden sind, s. bei der Erklärung der einzelnen Stellen. Am bedenklichsten wird die Annahme der Unächtheit des Briefes, wenn derselbe, wie HST will, sehr bald nach dem Tode des Paulus geschrieben sein soll. Dann werden Stellen wie 1 25f 2 24 völlig unerklärlich; ebenso unerklärlich wird das über Timotheus und Epaphroditos Gesagte, wenn wie wahrscheinlich dann beide oder doch der Eine von beiden noch lebte, oder wenn gar einige Jahre nach der Rückkehr des Epaphroditos der untergeschobene Empfehlungsbrief des Paulus für ihn wirklich in Philippi ankam (HGF).

3. Die Frage nach der Integrität des Briefes hängt zusammen mit der Schwierigkeit, welche der neue Anfang 3 1ᵇ bereitet. Mit τὸ λοιπόν . . . χαίρετε ἐν κυρίῳ geht die Rede zum Schluss; die folgenden Worte τὰ αὐτὰ γράφειν κτλ. heben von Neuem an, und nun kommt die Rede auf sehr wichtige Gegenstände, zuletzt auch auf den Dank für die Liebesgabe, welchen der Brief, den Epaphroditos nach 2 25—29 überbringen soll, unmöglich unausgesprochen lassen konnte. Hierdurch ist die Annahme abgeschnitten, dass mit 3 1 ein zweiter Brief des Apostels an die Philipper beginnt, der erst bei der letzten Redaction mit dem ersten zu einem Ganzen vereinigt worden sei (WEISSE, Beitr. zur Kritik der paulin. Briefe 56ff, welcher freilich bei der Erwähnung des Epaphroditos 2 25ff alles auf die Liebesgabe Bezügliche streicht). Nach HAUSRATH (Neutest. Zeitgeschichte ²III, 398f) wäre der erste Brief nach dem ersten Verhör, der zweite einige Wochen später, nach Empfang der Geldunterstützung durch die Philipper, geschrieben. Aber nach 2 25 hat ja Epaphroditos die Liebesgabe überbracht; Paulus war also schon als er Cp 1—2 schrieb, im Besitze derselben. Dass der Brief des Polykarp eine Mehrheit von Briefen des Paulus an die Philipper zu kennen scheint (ὑμῖν ἔγραψεν ἐπιστολάς, s. o. V 1), kann diese Annahme nicht stützen, auch ganz abgesehen von dem fragwürdigen Werthe dieses „Zeugnisses“. VOELTER (ThT 1892, 10—44; 117—146) will zwei Briefe an die Philipper, einen ächten und einen unächten scheiden: jenem weist er zu: 1 1 und 2 (ausser σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις) 3—7 12—26 2 17—30 4 10—20 21 und vielleicht 23, diesem 1 (1 und 2) 8—11 27—30 2 1—16 3 1ᵇ—4 9. Im Eingange des zweiten Briefes sollen ein paar Worte fehlen, auf welche Polykarp (ep. ad Phil) anspiele; 3 1ᵃ und 4 22 sollen vom Redactor herrühren. Aber für die Unächtheit des ausgeschiedenen Briefes wird nichts wesentlich Neues beigebracht, das Recht der Zerlegung selbt aber ist um so zweifelhafter, da vielfach der Zusammenhang darunter leidet. Von MARCION meldet Epiphanios, dass er auch diesen Brief ganz verfälscht habe, doch berichtet er von den Abweichungen nichts, und auch TERTULLIAN macht keine im Texte vorgenommenen Streichungen namhaft. (HILGENFELD, ZhTh 1885, 462.) WEISSE (a. a. O.) nimmt auch in diesem Briefe zahlreiche Interpolationen an; W. BRÜCKNER (a. a. O.) betrachtet wenigstens einige Stellen als interpolirt.

1 1 und 2. Zuschrift und Gruss. [1]*Paulus und Timotheus, Knechte Christi Jesu, allen Heiligen in Christo Jesu, welche sind in Philippi, mit ihren Bischöfen und Diakonen.* [2]*Gnade sei euch und Friede von Gott unserm Vater und dem Herrn Jesu Christo.* 1 Timotheus erscheint wie I Th 1 1 II Kor 1 1 Phm 1 (II Th 1 1 Kol 1 1) als Mitverfasser, wie er denn Act 16 10 (Wirstück) vgl. 3 19 22 als Gehilfe des P bei der Bekehrung Makedoniens erwähnt wird. Die Rede geht übrigens schon 3 in der 1. Pers. sing. fort, und weiter unten 2 19 23 erklärt P, den Timotheus nach Philippi „schicken" zu wollen. Ob Timotheus bei der Abfassung des Briefes zugleich als Schreiber diente, bleibt möglich, ist aber aus seiner Erwähnung in der Zuschrift nicht mit Sicherheit zu schliessen. Die Bezeichnung als δοῦλοι Χρ. Ἰ. bezieht sich nicht auf den allgemeinen Christenstand, sondern auf den Beruf des P und Timotheus, s. zu Rm 1 1. Dass P sich nicht ausdrücklich (wie Gal, I Kor, II Kor, Rm) ἀπόστολος nennt, hat seinen Grund nicht in der Absicht, die Judenchristen nicht zu reizen, sondern darin, dass in Philippi seine apost. Würde nicht angefochten war (vgl. I Th 1 1 Phm 1 II Th 1 1). Πᾶσι τοῖς ἁγίοις ἐν Χρ. Ἰ. betont nachdrücklich, dass der Brief an die ganze Gemeinde, nicht bloss an einen Theil derselben gerichtet ist, vgl. 1 4 7 8 25 2 17 26 4 21. Doch s. auch II Kor 1 1 Rm 1 7 und dazu I Kor 1 2. Ἅγιοι heissen die Gläubigen auch ohne Zusatz, nicht etwa bloss die Judenchristen bzw. die Christen von Jerusalem. Diese angebliche Prärogative der letzteren (Hfm, Hst) ist aus Stellen wie I Kor 16 1 II Kor 8 4 9 1 12 Rm 15 25 26 31 nicht zu erweisen (vgl. dagegen I Kor 16 15 II Kor 1 1 Rm 16 2 15). Ἐπίσκοποι und διάκονοι werden nur hier im Eingangsgrusse erwähnt, vermuthlich weil die Genannten die Spende an P vermittelt hatten. Doch vgl. die προϊστάμενοι I Th 5 12 Rm 12 8 und die διακονοῦντες Rm 12 7 16 1 vgl. I Kor 16 15 (Brückner tilgt σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις). 2 Der paul. Friedensgruss s. zu Rm 1 7.

1 3—11. Einleitung. Danksagung gegen Gott für die Gemeinschaft der Philipper in Bezug auf das Evangelium und Versicherung seines steten liebenden Angedenkens an sie alle. [3]*Ich danke meinem Gott bei all meinem Gedenken an euch,* [4]*allezeit in allen meinen Gebeten für euch alle mit Freuden das Gebet vollbringend,* [5]*für eure Gemeinschaft in Bezug auf das Evangelium vom ersten Tage an bis jetzt,* [6]*indem ich eben darauf vertraue, dass der, welcher in euch ein gutes Werk angefangen hat, es vollenden wird bis zum Tage Christi Jesu;* [7]*wie es* ja *recht ist, dass ich diese Gesinnung in Betreff euer aller hege, weil ich euch in meinem Herzen trage, die ihr in meinen Fesseln und bei der Vertheidigung und Bekräftigung des Evangeliums Alle Mitgenossen meiner Gnade seid.* [8]*Denn Gott ist mein Zeuge, wie ich mich nach euch allen sehne mit der Herzensinnigkeit Christi Jesu;* [9]*und dieses erbete ich, dass eure Liebe noch mehr und mehr sich reichlich erweisen möge in Erkenntniss und jedem sittlichen Gefühl,* [10]*dass ihr prüfen*

möget die Unterschiede, damit ihr rein seiet und unanstössig auf den Tag Christi, [11] *erfüllt mit Frucht der Gerechtigkeit, die durch Jesum Christum gewirkt wird zur Ehre und zum Lobe Gottes.* 3 Die Danksagung des Apostels findet statt ἐπὶ πάσῃ τῇ μνείᾳ ὑμῶν, bei aller meiner Erinnerung an euch (vgl. I Th 3 6), was dem Sinne nach (trotz der Stellung des Artikels hinter πάσῃ vgl. Win 105) so viel ist als: so oft ich euer gedenke. (Die Auslegung: für all euer Gedenken, nämlich an mich, ist gegen den Sprachgebrauch vgl. Rm 1 9 I Th 1 2 3 6 Phm 4 Eph 1 16 II Tim 1 3). 4 gibt eine nähere Bestimmung zu ἐπὶ πάσῃ τῇ μνείᾳ ὑμ. Jedes Gebet des Apostels ist zugleich ein Fürbittengebet für die Philipper: ὑπὲρ πάντων ὑμῶν gehört also zu τὴν δέησιν ποιούμενος (dW, Ws, Schm), nicht zu δεήσει (Mr, Hst) noch weniger zu εὐχαριστῶ (Wse streicht πάντοτε . . . ὑπὲρ πάντων ὑμῶν). Der Gegenstand der Danksagung wird 5 mit ἐπὶ τῇ κοινωνίᾳ ὑμῶν εἰς τὸ εὐαγγέλιον bezeichnet. Die Verbindung mit μετὰ χαρᾶς κτλ. (dW, Ws, Hst) hat gegen sich, dass dann εὐχαριστῶ objectlos dastehen würde, obwol allerdings das Folgende zeigt, dass es sich nicht um blosse Danksagung (aber auch nicht um blosse Freude), sondern zugleich um eine Fürbitte handelt, deren Inhalt 6 näher bezeichnet wird. Unter der κοινωνία εἰς τὸ εὐαγγ. ist sicher nicht das Christenthum der Philipper überhaupt, noch weniger ihre Theilnahme an der Predigt des Evglms (Ws, Hfm), oder gar ihre dem P gesandte Unterstützung gemeint, sondern ihre Gemeinschaft unter einander in Beziehung auf das Evglm (Mr, dW, Hst, Schm), ihr brüderliches auf Gemeinschaft der Gesinnung beruhendes Zusammenhalten in der Sache des Evglms (so κοινωνία im abs. Sinne auch Gal 2 9 II Kor 9 13 Act 2 42 vgl. Phm 17). Die Ausdrücke sind (vgl. πάσῃ, πάντοτε, πάσῃ, πάντων) gehäuft, weil der Apostel sich nicht genugthun kann in Versicherung seines Dankes und seiner Freude. Dass diese Stimmung durch Uebersendung der Spende an P noch gesteigert worden war, braucht man nicht zu bestreiten; gegründet aber war sie in den inneren friedlichen Verhältnissen der philippischen Gemeinde, speciell in dem brüderlichen Zusammenleben und -wirken der dortigen Heidenchristen und Judenchristen. Ἀπὸ τῆς πρώτης ἡμ. ἄχρ. τοῦ νῦν gehört trotz des nicht wiederholten Artikels τῇ nicht zu πεποιθώς (Mr), sondern zu τῇ κοινωνίᾳ ὑμῶν (Hst). 6 Die Danksagung ist mit der Zuversicht verbunden, dass Gott das in den Philippern begonnene ἔργον ἀγαθόν, d. h. das Gotteswerk ihrer κοινωνία εἰς τὸ εὐαγγ. auch vollenden, allen Anlass zur Zwietracht immer mehr ausschliessen werde. Αὐτὸ τοῦτο eben dieses, erhält seine nähere Bestimmung durch ὅτι (Ws, Hst). Unter dem Tage des Christus Jesus ist die Parusie gemeint, vgl. 10 I Th 5 2 I Kor 1 8 5 5 II Kor 1 14 (ἡμέρα ohne Zusatz Rm 13 12 I Th 5 4). 7 Καθὼς κτλ. nähere Bestimmung zu πεποιθώς, gibt den Grund in der Vorstellung des entsprechenden Verhältnisses an (Mr): wie es ja recht ist, wie es sich ja auch gebührt, dass ich solche Gesinnung (Zuversicht) für euch hege. Δίκαιος im allgemein moralischen Sinne (auch 4 8) wie δικαίως I Kor 15 34: τοῦτο φρονεῖν geht also auf das 6 ausgesprochene Vertrauen zurück (Hst), nicht auf das fürbittende Gedenken überhaupt (Ws). Die Verbindung von φρονεῖν mit ὑπέρ τινος wie 4 10. Der Grund für das δίκαιόν ἐστι liegt darin, dass er sie in seinem Herzen trägt (II Kor 7 3, Bild der innigen Liebe), nämlich als solche, welche allesammt συγκοινωνοί der ihm widerfahrenen Gnade (μου τῆς χάριτος) sind, sowol in seinen Fesseln (auch dieses Leidendürfen ist Gnade 29), als in seiner Vertheidigung und Bekräftigung des

Evglms (d. h. nicht, sie sind Theilhaber seiner Fesseln etc. selbst, sondern der Gnade, die ihm sowol in seinen Fesseln als in seiner Vertheidigung und Bekräftigung des Evglms zu Theil geworden ist; ἔν τε τοῖς δεσμοῖς τοῦ εὐαγγ. ist nicht mit διὰ τὸ ἔχειν με ἐν τ. καρδ. ὑμ. [DW, MR], sondern mit συγκοινωνούς zu verbinden). Βεβαίωσις wie Hbr 6 16, aber βεβαιοῦν I Kor 1 6 8 II Kor 1 21. Theilnehmer der ihm widerfahrenen Gnade sind die Phil einfach durch ihre liebende Theilnahme an seinem Geschicke wie an seinem Thun (Ws, Hst), die sich freilich durch die That (4 14) bewährte. 8 vgl. Rm 1 9. P hält noch eine feierliche Versicherung der Aussage für nöthig, dass er sie alle in inniger Sehnsucht (ἐπιποθῶ mit acc. der Person wie 2 26) und Liebe im Herzen trägt (beachte auch hier wieder wie 7 das πάντας) und zwar ἐν σπλάγχνοις Χρ. Ἰ. mit der innigen (nicht gerade: der allumfassenden, Hst) Liebesempfindung, wie sie Christum beseelte (nicht gerade: wie ich sie vermöge des Wohnens Christi in mir hege, Ws, Mr); σπλάγχνα, entsprechend dem hebr. רַחֲמִים, als Sitz des Empfindungslebens vgl. 2 1 Phm 7 12 20 II Kor 6 12 7 15 Kol 3 12, daher metonymisch von dieser Empfindung selbst. An die Danksagung schliesst sich 9 die Fürbitte, welche ebenso wie jene aus der innigen Liebe des Apostels zu den Phil hervorgeht. Προσεύχομαι ἵνα wie Rm 1 10 δέομαι εἴπως. Ihre Liebe (d. h. ihre christl. Bruderliebe unter einander, also dasselbe, was vorher als ihre κοινωνία bezeichnet war, nicht ihre Liebe zu P) soll sich immer reichlicher erweisen d. h. bethätigen ἐν ἐπιγνώσει (vgl. II Kor 8 7 Rm 15 13) an Erkenntniss, und αἰσθήσει, an sittlichem Wahrnehmungsvermögen und Verständniss (Hbr 5 14 Prv 1 7 22 2 10 u. ö.), nämlich zu dem Zwecke, 10 das sich Unterscheidende, d. h. den Unterschied zwischen dem was Gottes Wille ist oder nicht zu prüfen s. zu Rm 2 18 (schwerlich: die Unterschiede der Gemeindegenossen unter einander, d. h. der Juden- und Heidenchristen [Schm], auch nicht: das Vorzügliche zu billigen, Mr). Zur Sache vgl. Hbr 5 14 (τὰ αἰσθητήρια γεγυμνασμένα . . . πρὸς διάκρισιν καλοῦ τε καὶ κακοῦ). Εἰλικρινεῖς lauter (vgl. das subst. εἰλικρίνεια I Kor 5 8 II Kor 1 12 2 17) und ἀπρόσκοποι, wol activ wie I Kor 10 32, keinen Anstoss gebend. Εἰς ἡμέραν Χριστοῦ s. 6. Der Absichtssatz zeigt, dass unter jener ἐπίγνωσις, an welcher die Bruderliebe der Phil sich reichlich erweisen soll, nicht theoretische, sondern praktische Erkenntniss gemeint ist, welche sich insbesondere auf die an den Verkehr der Gläubigen unter einander gestellten göttlichen Anforderungen bezieht (Ws). Weder das δοκιμάζειν τὰ διαφέροντα, noch der zweite Finalsatz mit ἵνα führt auf die Annahme, dass unter jener Erkenntniss speciell die des Unterschiedes zwischen dem Gesetz und dem Evglm Christi verstanden sei (Hst). Wohl aber drücken die Worte deutlich aus, woran es den Phil noch fehlt, und was eben darum P für sie erbitten muss (Wse streicht εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς τὰ διαφέροντα). 11 Πεπληρωμένοι κτλ. als nähere positive Bestimmung zu εἰλικρ. καὶ ἀπροσκ. hinzugefügt. Καρπόν accus. des entfernteren Objects Win 215 (sonst steht πληροῦσθαι bei P cum gen. oder dat.); unter dem καρπὸς δικαιοσύνης ist eine Frucht gemeint, welche die Gerechtigkeit bringt; δικαιοσύνη ist die Lebensgerechtigkeit wie Rm 6 13 18 14 17, nicht die Glaubensgerechtigkeit. Diese Frucht der Gerechtigkeit erwächst διὰ Ἰ. Χρ., also vermöge der Gemeinschaft, in welcher die Gläubigen mit Christo stehen, und besteht speciell in der gesteigerten Herzlichkeit und Innigkeit des brüderlichen Verkehrs aller Gläubigen unter einander, also in demselben, was vorher als sittliche Lauterkeit und unanstössiges Verhalten bezeichnet war. Εἰς δόξαν καὶ ἔπαινον θεοῦ vgl.

I Kor 10 31. Alles Handeln der Christen soll zur Ehre Gottes gereichen; δόξα ist hier gewiss nicht Majestät an sich (Mr).

1 12—26. Nachrichten über das Ergehen des Apostels und über seine Aussichten in die Zukunft. 12—18a. [12] *Ich will euch aber wissen lassen, Brüder, dass mein Ergehen vielmehr zum Fortschritte des Evangeliums gereicht hat,* [13] *sodass meine Fesseln* als Fesseln *in Christo offenbar geworden sind im ganzen Prätorium und bei den Andern allen,* [14] *und dass die Mehrzahl der Brüder, im Herrn auf meine Fesseln vertrauend, es im reicheren Maasse wagen, furchtlos das Wort Gottes zu reden.* [15] *Einige zwar predigen Christum auch aus Neid und Streit, Einige aber auch aus Wohlgefallen:* [16] *Die Einen von Liebe* geleitet, *wissend, dass ich zur Vertheidigung des Evangeliums gesetzt bin;* [17] *die Andern von Parteigeist* getrieben, *verkündigen Christum nicht lauter, in der Meinung, Drangsal meinen Fesseln zu erregen.* [18] *Denn wie? wenn nur auf jegliche Weise, sei es zum Vorwand, sei es in Wahrheit, Christus verkündet wird: und darüber freue ich mich.* 12 Γινώσκειν hat den Ton, daher vorangestellt (anders I Kor 11 3 θέλω δὲ ὑμᾶς εἰδέναι). Τὰ κατ᾽ ἐμέ meine Lage, mein Ergehen vgl. Kol 4 7 Eph 6 21. Gemeint ist die Lage, in welcher P sich in Rom als Gefangener befand; μᾶλλον vielmehr, im Gegensatze zu den Befürchtungen der Phil; εἰς προκοπήν zur Förderung (im Gegensatze zu dem befürchteten Nachtheil) vgl. 1 25 Gal 1 14. Die Wendung ἔρχεσθαι εἴς τι nur hier im NT. 13 Ὥστε also dass. Ἐν Χριστῷ gehört eng zusammen mit φανερούς: es wurde offenbar, dass P diese seine Fesseln (nicht etwa um gemeiner Verbrechen, sondern) um Christi willen trug. Dass der Herr zugleich bezweckt habe, gerade durch diese Fesseln des P seinen Namen offenbar zu machen (Hst), ist eine Reflexion, welche die Prätorianer jedenfalls nicht angestellt haben. Πραιτώριον ist die castra praetoriana, die Prätorianerkaserne an der porta Viminalis am Ostende der Stadt, in welcher P zu Rom gefangen sass. Der Apostel scheint also damals nicht mehr ἐν ἰδίῳ μισθώματι Act 28 30 sich aufgehalten zu haben. Τοῖς λοιποῖς πᾶσι nicht „sonst überall" (Wzs), sondern bei den Uebrigen (im Unterschiede von den Prätorianern) allen, d. h. bei allen Heiden, die mit dem Apostel in Berührung kamen und von ihm hörten (Wse streicht ἐν ὅλῳ τῷ πραιτ. . . . πᾶσι). 14 Der weitere Erfolg seiner Gefangenschaft ist der, dass die Mehrzahl der Brüder auf die Fesseln des P im Herrn (ἐν κυρίῳ gehört zu πεποιθότας, nicht [Ew, Ws] zu ἀδελφῶν) vertrauen, d. h. auf den Schutz Gottes, in welchem der Gefesselte steht, und dass sie in diesem Vertrauen das Evglm mit grösserem Muthe als vorher verkünden; πεποιθέναι c. dat. wie Phm 21. Bei τινὲς μέν . . . τινὲς δέ 15 ist fraglich, ob beide hier unterschiedene Classen von Predigern zu den πλείονες gehören, welche „auf die Fesseln des P vertrauen" (nach Aelteren Rhw, Ew, Ws, Hfm, Hst, Schm), oder nur die an zweiter Stelle Genannten (Mr, dW). Für erstere Ansicht wird angeführt, dass im Gegenfalle wie die τινὲς μέν so auch die τινὲς δέ aus der Zahl der πλείονες ausgeschlossen sein würden (sonst müsste es οἱ πλεῖστοι δέ ohne καί heissen), und dass das zweimalige καί einen zu dem 14 genannten Vertrauen hinzukommenden zweiten Grund der Predigt bezeichne. Aber das Motiv, welches den τινὲς μέν beigelegt wird, ist mit einem πεποιθέναι ἐν κυρίῳ auf die Fesseln des P nicht vereinbar, denn wie 16 zeigt, werden diese gerade nicht von dem Bewusstsein bestimmt, dass P εἰς ἀπολογίαν τοῦ εὐαγγ. in Fesseln liege. Ueberdies kann man nur künstlich in der 14 aus-

geschlossenen Minderzahl eine dritte Gruppe von Predigern, die überhaupt gar nicht gepredigt hätten, finden wollen, und noch weniger kann man das διὰ φθόνον καὶ ἔριν als zweiten Grund nicht bloss der Predigt überhaupt, sondern der unerschrockenen, auf den Herrn vertrauenden Predigt (was bei jener Auslegung unvermeidlich wird) betrachten. Also hat man eine ungenaue Ausdrucksweise anzuerkennen, sodass P die τινὲς μέν den πλείονες gegenüberstellt, und nun mit τινὲς δέ auf letztere zurückgreift. Dann gibt das erste καί ein anderes Motiv an, von dem (im Gegensatze zu dem 14 angegebenen) auch Einige geleitet werden, während man zugestehen muss, dass das zweite καί hierzu strenggenommen nicht passt, wenn man nicht hier in der That ein zu dem ersten hinzukommendes Motiv annehmen will. Diejenigen, welche διὰ φθόνον καὶ ἔριν Christum verkündigen, sind offenbar judaistische Lehrer, welche den P um seine Erfolge beneiden und wider ihn streiten: doch verdient Beachtung, dass von einem „andern Evglm", einem ἄλλος Ἰησοῦς, den sie predigten, nicht die Rede ist, sondern ausdrücklich auch ihnen ein Χριστὸν καταγγέλλειν zuerkannt wird, wie sie denn jedenfalls, wenn auch nicht zu der Majorität der ἀδελφοί, so doch zu den ἀδελφοί überhaupt gezählt werden. Die Anderen verkündigen Christum κατ᾽ εὐδοκίαν, gewiss nicht aus Wohlwollen gegen P, was das Wort auch Rm 10 1 (s. S. 166) nicht heisst, sondern aus Wohlgefallen, nämlich an dem reichen Erfolge, mit welchem der Herr die Fesseln des P gesegnet hat. Nach Wzs soll hier überhaupt gar nicht von Predigern des Evglms die Rede sein und Χριστὸν καταγγέλλειν nur heissen über Christum sprechen, was auch von Heiden und Juden gelten könne. Aber hiergegen spricht ausser dem Sprachgebrauch schon der Zusammenhang von 15—18 mit 14. 16 und 17 treten nun nach der bestbezeugten LA (אABD*FGP und die meisten Uebersetzungen) die zuletzt genannten Personen an erste, die zuerst genannten an zweite Stelle. Die Verse mit Heinrichs als Glossem zu streichen liegt gar kein Grund vor. **16** Οἱ μὲν ἐξ ἀγάπης gehört ebenso wie οἱ δὲ ἐξ ἐριθείας zu einem Begriffe zusammen, sc. ὄντες vgl. Rm 2 8 Gal 3 7 (falsch verbindet es Hfm mit καταγγέλλουσι). Nur so wird die Tautologie vermieden, die bei Verbindung mit καταγγέλλουσι herauskommt. Οἱ ἐξ ἀγάπης sind die von Liebe zu des P Person Erfüllten, nicht als ob diese Liebe das entscheidende Motiv ihrer Predigt wäre, dieses liegt vielmehr in εἰδότες ὅτι κτλ., sondern weil diese Liebe ihr Vertrauen auf den Herrn mächtig steigert: wissend, dass ich εἰς ἀπολογίαν τοῦ εὐαγγ. κεῖμαι, zur Vertheidigung des Evglms (nicht in Banden liege, sondern) gesetzt bin, sc. vom Herrn (vgl. I Th 3 3). Der Ausdruck ἀπολογία cum gen. der Sache nur hier. **17** Οἱ δὲ ἐξ ἐριθείας entspricht genau dem διὰ φθόνον καὶ ἔριν (obwol ἐριθεία nicht von ἔρις stammt, s. zu Gal 5 20 Rm 2 8). P traut ihnen also zu, dass ihre Predigt des Evglms überhaupt nicht aus sachlichen, sondern lediglich aus unlauteren persönlichen Motiven (οὐχ ἁγνῶς vgl. II Kor 7 11; das Adverb. nur hier) entsprungen sei, aus der Meinung, θλίψιν ἐγείρειν τοῖς δεσμοῖς μου, d. h. gewiss nicht die Gefangenschaft des P verschärfen zu wollen (dW), sondern den Gefangenen durch ihr Parteitreiben zu betrüben und seinem Ansehen zu schaden (θλίψις von innerer Herzensbeklemmung wie II Kor 2 4). Καταγγέλλειν sachlich synonym mit κηρύσσειν (Hst findet einen feinen Unterschied). Vor Χριστόν lassen א^a BFG wol mit Recht den Artikel fort. Ἐγείρειν im Sinne von ἐπιφέρειν, wie der text. rec. hat, nur hier (Wse tilgt 16 und 17). **18** Τί γάρ; leitet (wie Rm 3 3) nicht eine Einwendung, sondern eine Begründung des

vom Apostel ausgesprochenen Urtheils ein. Das 17 Gesagte scheint ja dem Urtheile, dass die Lage des Apostels zur προκοπή des Evglms gereiche, zu widersprechen. Πλὴν ὅτι ℵAFGP (πλήν ohne ὅτι DKL ὅτι ohne πλήν B) nur dass, wenn doch nur (ähnlich, aber nicht ganz so Act 20 23, πλήν auch I Kor 11 11). Nur das Eine kommt in Betracht, dass Christus gepredigt werde, mögen nun die Predigenden dem P persönlich Drangsal in seinen Fesseln erregen wollen oder nicht. Προφάσει unter einem Vorwande für ihre feindliche Gesinnung gegen P (vgl. I Th 2 5, absolut gebraucht auch Mc 12 40 Lc 20 47); ἀληθείᾳ der Wahrheit gemäss, wirklich aus lauterer Liebe zum Evglm. Vorausgesetzt wird auch hier, dass wenn auch, wie P urtheilt, aus unlauteren Motiven, doch wirklich Christus von den Gegnern verkündet wird. Hierdurch ist die sachliche Möglichkeit für das milde Urtheil des Apostels begründet, für welches ausserdem objectiv der Umstand, dass die römischen Judenchristen den Heidenchristen das mosaische Gesetz nicht aufnöthigen wollten, subjectiv die weiche und wehmüthige Stimmung des Apostels in seiner damaligen Lage geltend gemacht werden kann. Ἐν τούτῳ neutr. darüber; χαίρω vgl. 2 17. Die Verbindung von χαίρω mit ἔν τινι wie Kol 1 24 Lc 10 20 (ἐπί τινι I Kor 13 6 16 17 II Kor 7 13).

1 18ᵇ—26. *Ja ich werde mich auch freuen.* [19] ***Denn ich weiss, dass dieses mir zum Heile ausschlagen wird durch euer Gebet und Darreichung des Geistes Jesu Christi,*** [20] ***gemäss meiner Erwartung und Hoffnung, dass ich in keinem Stücke werde beschämt werden, sondern dass in aller Freimüthigkeit, wie allezeit so auch jetzt Christus verherrlicht werden wird an meinem Leibe, sei es durch Leben sei es durch Tod.*** [21] ***Denn mir ist das Leben Christus und das Sterben Gewinn.*** [22] ***Wenn aber das Leben im Fleische,*** gerade ***dieses mir Frucht des Wirkens*** bedeutet, ***so weiss ich nicht, was ich wählen soll.*** [23] ***Ich werde aber von diesen zwei Dingen in der Enge gehalten, indem ich Lust habe abzuscheiden und bei Christo zu sein: denn*** das ist ***bei Weitem das Bessere;*** [24] ***aber das im Fleische Verbleiben*** ist ***nothwendiger um euretwillen.*** [25] ***Und hierauf vertrauend weiss ich, dass ich bleiben und bei euch allen verbleiben werde zu eurem Fortschreiten und eurer Freude des Glaubens,*** [26] ***auf dass euer Ruhm sich reichlich erweisen möge in Christo Jesu mit Bezug auf mich, durch meine abermalige Gegenwart bei euch.*** Mit ἀλλὰ καὶ χαρήσομαι wendet sich der Apostel von seiner gegenwärtigen Lage zu dem Ausblicke in die Zukunft: ἀλλὰ καί setzt dem χαίρω das neue Moment des χαρήσομαι gegenüber (Fr, Comm. zu Rm I, 374), wie wenn οὐ μόνον vorhergegangen wäre (Brückner erklärt 18 für Interpolation). **19** Τοῦτο eben dieses, was vorher mit ἐν τούτῳ bezeichnet war, nämlich die Verkündigung Christi auf alle Weise. Von dieser heisst es, sie werde dem P zur σωτηρία gereichen, sofern wie 20 besagt auf jeden Fall, er möge leben oder sterben, an seinem Leibe Christus verherrlicht werden wird (also σωτηρία nicht etwa im Sinne von Befreiung aus der Gefangenschaft). Diesen Erfolg denkt der Apostel aber vermittelt durch das Fürbittengebet der Phil und durch die ἐπιχορηγία des πνεῦμα Ἰ. Χρ. Da διὰ τῆς ὑμῶν ebenso zu ἐπιχορηγίας wie zu δεήσεως gehört, so ist nicht (subj.) die Hilfleistung des πνεῦμα (Ws, dW, Mr), sondern (obj.) die Darreichung desselben durch die Phil gemeint. Dies ist aber nicht die standhafte Gesinnung, welche Jesum während seines Erdenlebens beseelte (Hst), sondern einfach die Gebetshilfe, sofern sie auf das die Phil beseelende πνεῦμα zurückgeführt wird, also dem P eben dieses πνεῦμα als Beistand darbringt. Der Ausdruck

ἐπιχορηγία nur noch Eph 4 16, aber ἐπιχορηγεῖν Gal 3 5 II Kor 9 10. 20 Κατὰ τὴν ἀποκαραδοκίαν κτλ. mit ἀποβήσεται zu verbinden, zur Bezeichnung des entsprechenden Verhältnisses, unter welchem die σωτηρία für P eintritt. Zu ἀποκαραδ. vgl. Rm 8 19. Ὅτι, dass (nicht: weil), bezeichnet das Object der Hoffnung. Ἐν οὐδενὶ αἰσχυνθήσομαι ich in keinem Stücke werde beschämt, zu Schanden gemacht, d. h. in meiner Hoffnung getäuscht werden vgl. Rm 5 5 und dazu Rm 9 33 II Kor 10 8 (nicht: mit Schanden bestehen werde, Ws). Der positive Gedanke zu dem ἐν οὐδενὶ αἰσχυνθ. wird nun ausgedrückt durch μεγαλυνθήσεται Χρ. ἐν τῷ σώματί μου. Der Ausdruck μεγαλύνειν im übertragenen Sinne nur hier bei P, aber ebenso Lc 1 46 Act 5 13 10 46 19 17 (anders II Kor 10 15). Gemeint kann keine thatsächliche Verherrlichung Christi sein (dW, Hfm), weil ἐν πάσῃ παρρησίᾳ vielmehr die subj. Gemüthsverfassung des P ausdrückt, in welcher diese Verherrlichung erfolgt, sondern nur ein freudiges und freimüthiges Gepriesenwerden Christi, und zwar ἐν τῷ σώματί μου, d. h. in Betreff seiner Macht, die er an dem Leibe seines Apostels, sei es im Leben, sei es im Tode, bethätigt. Dies wird 21 nach beiden Seiten hin näher ausgeführt. Denn wenn der Apostel lebt, so bildet Christus den einzigen Inhalt und Zweck dieses Lebens, dasselbe dient also zur Verherrlichung Christi; wenn der Apostel stirbt, so gereicht ihm dies persönlich zum Gewinn, da er dann mit seinem Herrn vereinigt wird. Anders Ws, der Gal 2 20 vergleicht und den Gedanken findet: weil der einzige Inhalt meines Lebens, meines Denkens und Sinnens Christus ist, so ist mir das Sterben Gewinn. Hiergegen spricht die Disjunction in 20, welche verbietet ζῆν in ganz anderem Sinne zu nehmen wie vorher und nachher. Ueberdies wird so das gegensätzliche Verhältniss des ἐμοὶ γάρ 21 zu dem 22 Gesagten vollständig verwischt. Τὸ ζῆν ist Subject, Χριστός Prädicat (umgekehrt Hfm); ἐμοί steht nachdrucksvoll voran, zur Bezeichnung dessen, was dem Apostel persönlich das Werthvolle ist; ζῆν inf. praes. zur Bezeichnung des Dauernden, ἀποθανεῖν inf. aor. zur Bezeichnung des Actes des Sterbens. 22 hebt nun im Gegensatze zu dem was ihm persönlich wünschenswerth wäre, das um der Gemeinden willen Wünschenswerthere heraus. Vom persönlichen Standpunkte betrachtet hat sein Leben wie sein Sterben immer nur Christum zum Object, jenes sofern er Christum verherrlicht, dieses sofern er zu Christo kommt. Sonach scheint die Lust zu sterben das Uebergewicht zu haben. Aber um seiner Gemeinden willen glaubt der Apostel das fernere Leben ἐν σαρκί wünschen zu müssen. Der Satzbau ist dieser, dass εἰ δὲ τὸ ζῆν . . . ἔργου Vordersatz, καί τί αἱρήσομαι κτλ. Nachsatz ist. Das Subject des Vordersatzes τὸ ζῆν ἐν σαρκί wird durch τοῦτο wiederaufgenommen, um den Gegensatz des καρπὸς ἔργου zu dem subjectiv persönlichen κέρδος scharf zu bezeichnen. Das Leben im Fleische bezeichnet für den Apostel Frucht des Wirkens (ἔργου gen. subj., des apost. Werkes). Mit καὶ τί (ecquid), nicht schon mit τοῦτο (Ws), wird der Nachsatz eingeleitet, vgl. II Kor 2 2 Btm 311. Αἱρήσομαι ind. fut. für conj. aor., vgl. Win 280f; οὐ γνωρίζω ich erkenne es nicht, komme von mir aus zu keinem entscheidenden Urtheil. Das Wort in dieser Bedeutung nur hier (Wse tilgt εἰ δέ . . . καρπὸς ἔργου). 23 So wird der Apostel von zwei Seiten her im Schwanken gehalten, gleichsam eingeengt (συνέχομαι vgl. II Kor 5 14), weil er nicht weiss, was er wählen soll. Für ihn persönlich überwiegt das Verlangen abzuscheiden (εἰς τὸ ἀναλῦσαι eigentlich aufzubrechen, Gegensatz καταλύειν einkehren) und bei Christo

zu sein: P hegt also (seitdem seine frühere Erwartung, die Wiederkunft Christi noch zu erleben, zurückgetreten war) die Hoffnung, unmittelbar beim Tode mit Christo vereinigt zu werden vgl. II Kor 5 8 (ἐπιθυμία im Sinne sehnlichen Verlangens wie Lc 22 15. Von der sinnlichen Begierde [Hst] wird ἐπιθυμεῖν auch Gal 5 17 nicht gebraucht, wo es ebensogut dem πνεῦμα als der σάρξ beigelegt wird.) Denn um vieles besser ist dieses, nämlich für ihn (die Häufung der Comparation πολλῷ μᾶλλον κρεῖσσον entspricht der Lebhaftigkeit der Versicherung, vgl. Mc 7 36 Btm 72). Dagegen ist 24 sein Verbleiben (ἐπιμένειν wie Rm 6 1) im Fleische nothwendiger um seiner Gemeinden willen (δι' ὑμᾶς nicht speciell auf die Phil zu beschränken). Durch diese letztere Erwägung ist dem Apostel nun aber 25 auch völlig ausgemacht, dass er noch nicht sterben, sondern noch längere Zeit am Leben bleiben werde. Was für seine Gemeinden das Nothwendigere ist, geht dem vor, was er für sich selbst am meisten wünscht. Τοῦτο gehört zu πεποιθώς: in dieser Zuversicht weiss ich. Μενῶ Gegensatz zu ἀναλῦσαι 23. Καὶ παραμενῶ πᾶσιν ὑμῖν: das Bleiben hat nur darin seinen Werth, dass es ein Verbleiben bei den Phil und allen übrigen Gemeinden des Apostels ist, sofern alle Theile — Judenchristen wie Heidenchristen — seiner bedürfen. Der Zweck dieses Verbleibens ist εἰς τὴν ὑμῶν προκοπήν κτλ., damit ihr Fortschreiten im Glauben und ihre Glaubensfreudigkeit eben durch die Wirksamkeit des P gefördert werde (ὑμῶν ist gen. subj., πίστεως gen. obj. zu προκοπήν und χαράν (Wse tilgt εἰς τὴν ὑμῶν προκοπ. . . . τῆς πίστεως). 26 gibt nun den Endzweck dieser ihrer προκοπή und χαρά im Glauben an: damit das, dessen sich die Phil rühmen (καύχημα Gegenstand des Rühmens vgl. Rm 4 2 Gal 6 4 I Kor 9 15f II Kor 1 14), d. h. ihr Besitz des Evglms, sich reichlich erweise, sich vervielfältige ἐν Χρ. Ἰ., vermittelst der Gemeinschaft mit Christo an P (ἐν ἐμοί nach bekannter Verbindung περισσεύειν ἔν τινι 1 9 Rm 3 7, um das Object des περισσ. zu bezeichnen, wie πλουτίζειν ἔν τινι I Kor 1 5 II Kor 9 11 u. ö. [dW, Hst], nicht: durch P [Mr, Ws, Schm]). Inwiefern P Object des περισσεύειν ihres καύχημα ist, wird bezeichnet durch διὰ τῆς ἐμῆς παρουσίας πάλιν πρὸς ὑμᾶς, dadurch, dass ich wieder bei euch anwesend bin (πάλιν wie eine Adjectivbestimmung zu παρουσίας vgl. II Kor 11 23). P erwartet also seine Befreiung aus der Gefangenschaft und stellt dann seinen Gemeinden, vor allem der zu Philippi, seinen Besuch in Aussicht (Wse tilgt διὰ τῆς ἐμῆς παρουσίας . . . πρὸς ὑμᾶς).

1 27—2 18. Mahnung zur Eintracht und Demuth mit Hinweis auf das Beispiel Christi. 1 27—2 4. [27] *Nur führt euer Gemeinwesen würdig des Evangeliums Christi, damit ich, sei es dass ich komme und euch sehe, sei es dass ich abwesend bin, höre was euch betrifft, dass ihr stehet in Einem Geist, mit Einer Seele zusammen kämpfend für den Glauben des Evangeliums,* [28] *und in keinem Stücke eingeschüchtert von den Widersachern, welches für sie der Beweis des Verderbens, für euch aber des Heiles ist; und das von Gott,* [29] *weil es euch verliehen ist, für Christum* einzustehen, *nicht allein an ihn zu glauben, sondern auch für ihn zu leiden,* [30] *indem ihr denselben Kampf kämpft, den ihr an mir sahet und jetzt von mir hört.* [1] *Gibts nun noch eine Ermahnung in Christo, gibts noch einen Zuspruch der Liebe, gibts noch eine Gemeinschaft des Geistes, gibts noch Herzensempfindung und Barmherzigkeit,* [2] *so vollendet mir die Freude, dass ihr die gleiche Gesinnung heget, indem ihr die gleiche Liebe habt, Einer Seele, Eines Sinns,* [3] *nichts nach Parteigeist oder eitler Ehr-*

begierde thuend, *vielmehr in Demuth einander höher achtend,* [4] *indem jeder Theil nicht das seine, sondern das der Andern im Auge hat.* 27 Mit μόνον ... πολιτεύεσθε stellt P die Bedingung auf, unter welcher allein er durch seinen Besuch in Philippi zur Förderung ihres Glaubens und ihrer Glaubensfreudigkeit, sowie zur Mehrung des Ruhmes, den sie an ihm haben, beitragen könne (nicht etwa die Bedingung, unter welcher er seine Zusage, nach Philippi zu kommen, erfüllen werde, HFM), und leitet damit die Mahnung zur Eintracht ein. Zum Gebrauche des μόνον vgl. Gal 2 10 5 13. Πολιτεύεσθε „lebet als Bürger eures christlichen Gemeinwesens" (HST). Es handelt sich hier nicht um den persönlichen Wandel der Einzelnen, sondern um das Verhältniss der beiden Theile der Gemeinde zu einander. Dieses soll würdig des Evglms von Christo gestaltet werden (vgl. Rm 15 7—9): εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ ist hier wie überall bei P das Evglm von der Heilsbedeutung des Todes Christi gleicherweise für Heiden wie für Juden. Dass der Ausdruck hier ohne polemische Spitze („universalistisch") gebraucht ist, erklärt sich durch die Verhältnisse der philippischen Gemeinde, bezeichnet also keine „Wandlung" jenes paul. Begriffes (HST). Ἵνα gehört mit ἀκούω (ℵ*BD*P statt ἀκούσω) zusammen; εἴτε ἐλθὼν καὶ ἰδὼν ὑμᾶς und εἴτε ἀπών sind appositionelle Bestimmungen zu dem in ἀκούω liegenden Subject, wobei der Ausdruck ἀκούω wol durch das ἀπών veranlasst wird, wofür streng genommen ἀπὼν καὶ ἀκούων γνῶ stehen sollte (DW, WS, SCHM). In beiden Fällen, der Apostel mag zu ihnen kommen oder fern von ihnen sein, wünscht er von ihrer einträchtigen Gesinnung zu erfahren. Τὰ περὶ ὑμῶν wird durch den Satz mit ὅτι erläutert. Στήκετε stehet, feststehet (4 1 I Kor 16 13 Rm 14 4 I Th 3 8); ἐν ἑνὶ πνεύματι in Einem Geist (Gemeingeist; vom heiligen Geiste [WS] ist keine Rede). Wie dieses Feststehen in Einem Geiste sich verwirklicht, wird durch μιᾷ ψυχῇ συναθλ. näher bestimmt (wobei μιᾷ ψυχῇ nicht mit ἐν ἑνὶ πν. zu coordiniren ist, HFM). Uebrigens ist ψυχή in dieser populären Bedeutung (vgl. auch σύμψυχος 2 2 und εὐψυχεῖν 2 19) nicht widerpaulinisch, vgl. II Kor 1 23 Rm 16 4 I Th 2 8. Sie sollen einmüthig mitkämpfen (d. h. gemeinsam mit einander [DW, WS] nicht: mit dem P [MR, EW], ein Gedanke, der erst 30 eintritt) für den Glauben des Evglms (d. h. der als religiöses Princip dem Evglm angehört, HST). Was damit gemeint ist, ergibt sich 28 durch das richtige Verständniss der ἀντικείμενοι, vor denen sie sich nicht fürchten sollen. Dies können nur Gegner sein, welche sie in der Glaubenseintracht irre machen, die Judenchristen zum Gesetzeseifer und zum Streit wider die Heidenchristen aufstacheln; aber nicht Judaisten, denn diese stehen in der Gemeinde, während die Widersacher draussen stehen, sondern ungläubige Juden. Diese wollen die Phil einschüchtern, sodass sie in Angst gerathen, ob sie auf dem rechten Wege sind. Auf Heiden, die sonst auch gemeint sein könnten, würde dies nur passen, wenn man von dem nächsten Zusammenhange, der Mahnung zur Glaubenseintracht absieht und überhaupt an Verfolgungen denkt, welche die Phil einschüchtern könnten. Ἥτις eben dieses euer μὴ πτύρεσθαι. Das fem. ist durch das folgende Subst. ἔνδειξις attrahirt. Eine Anzeige ihrer (ewigen) ἀπώλεια ist dieses μὴ πτύρ. der Gläubigen αὐτοῖς, d. h. für die ἀντικείμενοι, zugleich aber für dieselben eine Anzeige eures Heils (ὑμῶν ℵABC²P statt ὑμῖν oder ἡμῖν). Καὶ τοῦτο ἀπὸ θεοῦ und zwar dies von Gott, nämlich die ἔνδειξις ἀπωλείας für jene, die ἐνδ. σωτηρίας für euch (WSE streicht ἥτις ἐστὶν ... ἀπὸ θεοῦ). 29 Denn euch (nicht ihnen) ist gnadenweise verliehen τὸ ὑπὲρ Χριστοῦ, absolut, das für Christum Eintreten, welches

nach 28 die σωτηρία bringt (Hst), und zwar ist darunter gemeint nicht bloss ein an ihn Glauben, sondern auch das für ihn Leiden (welches also auch Gnadengabe ist). 30 Ἔχοντες nomin., obwol ὑμῖν ἐχαρίσθη vorherging. Also Constructionswechsel, da ὑμεῖς als Hauptsubject noch in der Erinnerung schwebt, vgl. Kol 3 16 Eph 4 2 (irrig ist es, ἥτις ἐστὶν ... ὑπὲρ αὐτοῦ πάσχειν zu parenthesiren). Im Begriffe des ἀγών liegt ebenso wie in dem ἀθλεῖν 27 die Nebenbeziehung der Mühsal und des Leidens, die mit dem Kampfe verbunden sind (ἀγών wie I Th 2 2 Kol 2 1). Die Gegner sind die ἀντικείμενοι. An P haben die Phil diesen Kampf gesehen (εἴδετε), als er bei ihnen war, und sie haben von seinem Kampfe, den er jetzt in Rom zu bestehen hat, gehört. Seine Gegner sind aber auch ihre Gegner. In diesem Kampfe gilt es daher, vor Allem einmüthig zusammenzustehen. Und da es in Philippi an dieser Einmüthigkeit fehlt, so folgt 1 eine eindringende Mahnung. Die Häufung der Worte, die Wiederholung des εἴ τις und die Instanzen, auf welche der Apostel bei seiner Mahnung sich beruft, machen die Dringlichkeit der letzteren für die Leser besonders fühlbar, zeigen aber zugleich, dass die Zustände der Gemeinde, besonders das Verhältniss der beiden Theile derselben zu einander, diese Dringlichkeit rechtfertigen. Εἴ τις οὖν παράκλησις κτλ.: wenn es also eine Ermahnung in der Gemeinschaft Christi gibt, d. h. wenn eine solche bei euch noch etwas wirkt. Eine solche παράκλησις will P an die Phil richten, unter Berufung auf seine und ihre Gemeinschaft mit Christo, einen Zuspruch (παραμύθιον, vgl. I Th 2 11, nicht = παραμυθία Trost, I Kor 14 3), welchen die Liebe eingegeben hat, unter Berufung auf die Gemeinschaft des heiligen Geistes, der die Phil mit ihm und unter einander verbindet (Mr, Ws), und unter Berufung auf ihr eigenes Herz und dessen innigste Empfindungen. Der Solöcismus εἴ τις σπλάγχνα für εἴ τινα σπλάγχνα ist durch sämmtliche Majuskeln und viele Uebersetzungen und KVV bezeugt (Hst erklärt ihn durch Annahme einer Pause: εἴ τις — σπλάγχνα). Gleichwol kann es nur ein uralter Fehler sein (Hfm will εἴ τις παράκλ., εἴ τι παραμύθ. als Vordersätze, ἐν Χριστῷ, ἀγάπης als Nachsätze, dann aber εἴ τις vor σπλάγχνα als Wiederaufnahme von εἴ τις κοινων. πνεύμ. und als Nachsatz dazu σπλάγχνα καὶ οἰκτιρμοί nehmen!) 2 Πληρώσατέ μου τὴν χαράν macht mir die Freude (die ich schon an euch habe) voll. Ἵνα drückt den Gegenstand der Bitte zugleich in der Form der auf ihre Erfüllung gerichteten Absicht aus. Τὸ αὐτὸ φρονῆτε vgl. Rm 12 16 15 5, wo εἰς ἀλλήλους (bzw. ἐν ἀλλήλοις) ausdrücklich dabei steht. Sie sollen die gleiche Gesinnung gegen einander hegen, die Judenchristen gegen die Heidenchristen und umgekehrt, d. h. wie es gleich nachher erläutert wird durch τὴν αὐτὴν ἀγάπην ἔχοντες, die gleiche brüderliche Liebe zu einander, ohne Selbstüberhebung über den andern Theil, ohne Geringschätzung des andern Theiles. Mit σύνψυχοι (nur hier im NT) beginnt eine weitere Reihe näherer Bestimmungen: einmüthig sollen sie sein, gleichsam Eine Seele (1 27); τὸ ἓν φρονοῦντες nicht gleichbedeutend mit τὸ αὐτὸ φρον. (dW, Mr), sondern auf die Einheit der Gemeinde, nicht gerade: das Eine Evglm (Hst) bedacht (Wse streicht σύμψυχοι τὸ ἓν φρονοῦντες). 3 Μηδὲν κατ᾽ ἐριθείαν ἢ κενοδοξίαν sc. φρονοῦντες (nicht ποιοῦντες). Ἐριθεία s. 1 17; κενοδοξία s. Gal 5 26 (κενόδοξοι), die leere Aufgeblasenheit, die sich besser oder einsichtsvoller dünkt als die Andern. Ein Beispiel solcher κενοδοξία auch bei Heidenchristen Rm 11 17—24. Beiden (nicht bloss der κενοδοξία, Ws) steht gegenüber die ταπεινοφροσύνη (Kol 2 18 23 3 12 Eph 4 2 u. ö. vgl. Rm 12 16 τοῖς ταπεινοῖς συναπαγόμενοι), die

Demuth, die nicht bloss im Verkehre der Einzelnen, sondern auch der nationalen Gruppen und Parteien sich bewährt. Vermöge solcher Demuth sollen die Einen die Andern höher achten als sich selbst (ὑπερέχειν wie 4 7 Rm 13 1, hier cum gen. personae; ἡγεῖσθαι mit doppeltem accus. wie 6 3 7 8, im ähnlichen Sinne wie sonst λογίζεσθαι), indem 4 jede Gruppe (ἕκαστοι im Plural beide Male, das erste Mal mit ABFG, das zweite Mal mit ℵABCDP, während FG es an zweiter Stelle weglassen) nicht ihre eigenen Vorzüge im Auge hat, nicht „das Auge hat für ihr eigenes Wesen" (Hst, Wzs), sondern zugleich (καί) die Vorzüge der Andern anerkennt. Τὰ ἑαυτῶν σκοπεῖν ist nicht dasselbe wie τὰ ἑαυτοῦ ζητεῖν, seine eigenen Interessen verfolgen 2 21 I Kor 10 24 33 13 5 (dW, Mr, Ws). Vgl. zum Gebrauche von σκοπεῖν 3 17 Rm 16 17 Gal 6 1.

2 5—11. Hinweis auf das Beispiel Christi. [5]*Diese Gesinnung heget unter euch, welche auch in Christo Jesu war,* [6]*welcher ob er gleich in Gottesgestalt war, doch nicht als einen Raub betrachtete das Gott Gleichsein,* [7]*sondern sich selbst entäusserte, indem er Knechtsgestalt annahm, in Menschenabbild kam, und indem er an Erscheinung wie ein Mensch erfunden ward,* [8]*sich selbst erniedrigte, indem er gehorsam wurde bis zum Tode, ja bis zum Kreuzestode.* [9]*Darum hat ihn auch Gott überaus erhöht, und hat ihm den Namen geschenkt, der über alle Namen ist,* [10]*auf dass in dem Namen Jesu sich beuge jedes Knie der Himmlischen und Irdischen und Unterirdischen,* [11]*und jede Zunge bekenne, dass Herr sei Jesus Christus, zur Ehre Gottes des Vaters.* 5 Τοῦτο φρονεῖτε (ohne γάρ mit ℵ*ABC, φρονεῖτε statt φρονείσθω ℵABC*DFG) imperat., dieses sei eure Gesinnung. Ἐν ὑμῖν wird gewöhnlich wegen des folgenden ἐν Χρ. Ἰ. gefasst: „in euerm Innern". Aber nicht auf das Innere, sondern auf das Bethätigen desselben in der christl. Gemeinschaft kommt es an (richtig Hfm). Daher auch die Verbindung des φρον. mit ἐν. 6 Ein ähnlicher Hinweis auf das Beispiel Christi findet sich Rm 15 3 und zwar in ganz ähnlichem Zusammenhange wie hier. Anders motivirt, aber inhaltlich verwandt ist II Kor 8 9. Die hier gebrauchten Ausdrücke μορφή, ἁρπαγμός, ἴσα, κενοῦσθαι, ὑπερυψοῦν sind unserer Stelle eigenthümlich. Für die Auslegung des Folgenden ist festzuhalten: 1. μορφὴ θεοῦ und μορφὴ δούλου, οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο und ἑαυτὸν ἐκένωσε, εἶναι ἴσα θεῷ und ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος bilden gegensätzliche Paare. 2. Das ὑπάρχειν ἐν μορφῇ θεοῦ ist nicht identisch mit dem εἶναι ἴσα θεῷ, wogegen schon der Wechsel des Ausdruckes spricht. 3. Der Zweck der ganzen Ausführung ist, Christum als Beispiel selbstverleugnender Demuth hinzustellen, für welche ihm dann der Name, der über alle Namen ist, als göttlicher Lohn zu Theil ward. 4. Dieser Name, d. h. der Name κύριος, kann nichts sein, was Christus schon vorher, als er ἐν μορφῇ θεοῦ war, schon besessen hätte, sondern er hat ihn erst erhalten im Stande der Erhöhung. Hieraus ergibt sich zunächst, dass ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων übersetzt werden muss: ob er gleich (nicht: indem er, Mr) in göttlicher Gestalt war. Denn es gibt an, dass ihm seine göttliche Existenzform wol eine Verlockung hätte werden können zu dem ἁρπάζειν: trotz der μορφὴ θεοῦ aber, in welcher er sich befand, nahm er vielmehr die μορφὴ δούλου an. Unter der μορφὴ θεοῦ kann nur die Existenzform des präexistenten Christus gemeint sein, d. h. wenn man sich dieselbe nach anderweiten Analogien vorstellen will, die Existenzform eines pneumatischen Wesens in himmlischer Leiblichkeit oder himmlischer δόξα (Mr, Ws, Hst). An den geschichtlichen Christus

(dW, Hfm) zu denken, ist durch den Wortlaut ausgeschlossen. Ob dagegen unter dem τὸ εἶναι ἴσα θεῷ die dieser Existenzform (diesem habitus) zu Grunde liegende Wesensbeschaffenheit (die essentia), speciell die „himmlische Herrschervollmacht“, die schon der präexistente Christus besessen habe, gemeint sei (Mr, Hst, Schm) ist schon sehr zweifelhaft. Denn dann würde das ὄνομα, welches dem erhöhten Christus beigelegt wird, d. h. der Name κύριος, unter welchem er angerufen wird, zu der μορφὴ θεοῦ und dem εἶναι ἴσα θεῷ noch als ein Drittes, nämlich als die göttliche Verehrung Christi hinzukommen. Diese aber liegt vielmehr in dem Gottgleichsein eingeschlossen. Dass Christus sein Gottgleichsein („seine himmlische Herrschervollmacht“) nicht geglaubt habe, dadurch bethätigen zu dürfen, dass er Gott die ihm gebührende Verehrung zu rauben versucht hätte (Hst), ist ein unmöglicher Gedanke. Nun soll aber ἁρπαγμός nothwendig den Act des Raubens oder Beutemachens, nicht den Gegenstand des Raubens (den Raub) bezeichnen, der Sinn also nothwendig sein: das gottgleiche Sein betrachtete er nicht als ein Rauben, ein gewaltthätiges Entreissen, sondern als ein anderes Thun. Da nun ein Sein mit einem Thun nicht ohne Weiteres gleichgesetzt werden kann, so wird unter der Hand der Gedanke untergeschoben, er erachtete nicht, dass das göttliche Sein sich als ein Rauben bethätige: d. h. aus dem actus praedandi ist eine blosse Gelegenheit dazu geworden. Nun ist es aber einfach nicht wahr, dass die Wörter auf —μός in der nt. Gräcität immer nur einen Act bezeichnen müssten. Ἁγιασμός ist nicht bloss Heiligung, sondern auch Heiligkeit, πειρασμός nicht bloss der Act, sondern auch der Gegenstand der Versuchung, ὀνειδισμός nicht bloss der Act des Schmähens, sondern auch der Inhalt der Schmähung, σωφρονισμός ist Mässigkeit, ἱλασμός Sühne im gegenständlichen Sinne. Also kann ἁρπαγμός sehr gut den Gegenstand des Raubens bedeuten. Dies aber passt allein zu dem τὸ εἶναι ἴσα θεῷ. Folglich ist der Sinn: Christus betrachtete diese Gottgleichheit (die er, obwol er in Gottesgestalt war, noch nicht besass), nicht als einen „Raub“, d. h. als einen Gegenstand, den er gewaltthätig und wider Gottes Willen an sich reissen (nicht etwa: hartnäckig festhalten oder: triumphirend zur Schau tragen oder gar: wie einen Raub verstecken), sondern nur durch Selbstentäusserung von der Gnade Gottes erlangen dürfe (Ws, Htzm). (Auf ἁρπαγμόν liegt, wie die Stellung des οὐχ zeigt, der Ton.) Folglich ist τὸ εἶναι ἴσα θεῷ nichts, was zwischen der Gottesgestalt und der göttlichen Verehrung als κύριος noch in der Mitte läge, sondern ist gleichbedeutend mit letzterer. Dieses Gottgleichsein hat er so wenig an sich reissen, bzw. Gott zu seinen Gunsten entreissen wollen, dass er im Gegentheile sich entäusserte u. s. w., und als Lohn für seinen Gehorsam es bei seiner Erhöhung von Gott erhielt. Dass der Lohn hierdurch zum Hauptgedanken erhoben würde (Hst), ist ebensowenig wie bei der anderen Auslegung der Fall. Fein macht übrigens Hst darauf aufmerksam, dass Christus hier beiden Theilen der Gemeinde als Muster hingestellt werde: den Judenchristen, welche die Gleichberechtigung der Heiden, den Heidenchristen, welche die Berufung der Israeliten auf ihre nationale Prärogative als einen an ihnen begangenen Raub betrachten könnten. 7 Sondern sich selbst (ἑαυτὸν hat den Ton) entäusserte er, nämlich der μορφὴ θεοῦ (der Ausdruck ἐκένωσε nur hier) dadurch, dass er μορφὴν δούλου annahm, d. h. nicht Menschengestalt überhaupt, sondern die irdische Menschengestalt, indem er in die ihm von Haus aus fremde Daseinsform von Menschen eintrat, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος.

Die zweite Participialbestimmung ist appositionell zur ersten hinzugefügt. Ueber ὁμοίωμα, was überall Nachbildung, Nachgestaltung bedeutet, s. zu Rm 1 23 8 3 (Hst). An blosse Menschenähnlichkeit (Schm) ist nicht zu denken. Γενόμενος s. zu Gal 4 4 Rm 1 3. Mit καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος 8 wird nun das ἐν ὁμοιώμ. ἀνθρ. γεν. wieder aufgenommen und weiter geführt. Das Partic. εὑρεθείς gehört also als Näherbestimmung zu ἐταπείνωσεν, welches seinerseits das ἐκένωσεν wieder aufnimmt und weiter führt, ist nicht als weitere appositionelle Bestimmung den beiden vorhergegangenen Participien coordinirt (was eine unbequeme Häufung der Ausdrücke gäbe, auch abgesehen davon, dass dann καί vor ἐταπείνωσεν stehen müsste). Σχῆμα ist der habitus, die äussere Gestalt oder Erscheinungsform im Unterschiede von dem inneren Wesen des ἐν μορφῇ θεοῦ präexistenten Christus. Es wird nun von ihm ausgesagt, was er gethan habe, nachdem er in die untergeordnete, irdisch-menschliche Existenzform eingetreten sei. Ἐταπείνωσεν ist nicht gleichbedeutend mit ἐκένωσεν, sondern bezeichnet das sittliche Verhalten Christi als Mensch (ähnlich II Kor 11 7). Diese Selbstdemüthigung bestand darin, dass er gehorsam ward bis zum Tode (nämlich dem Willen Gottes vgl. Rm 5 19), ja (δέ näher bestimmend wie Rm 3 22) bis zum Kreuzestode, diesem schmählichen, ihn mit dem Fluche beladenden Verbrechertode, Gal 3 13. (Wse streicht 6 τὸ εἶναι ἴσα θεῷ und μορφὴν δούλου λαβὼν . . . ἐταπείνωσεν ἑαυτόν. Brückner tilgt ἐν μορφῇ θεοῦ . . . ὡς ἄνθρωπος.) 9 Διὸ καί wegen dieser Selbsterniedrigung bis zum Tode, also als Lohn. Ὑπερύψωσε erhöhte ihn (nicht über das frühere εἶναι ἴσα τῷ θεῷ noch hinaus [Hst mit Berufung auf Rm 5 20 II Kor 10 14] sondern) überaus, in überhohem Maasse, machte ihn überaus erhaben. Worin diese Erhöhung bestanden habe, besagt das Folgende καὶ ἐχαρίσατο κτλ. Die Verleihung „des Namens über alle Namen", d. h. des Namens κύριος (τὸ ὄνομα mit dem Artikel ℵAB) wird also als ein dem auferstandenen Christus verliehenes göttliches Gnadengeschenk aufgefasst. Diesen Namen empfängt der Auferstandene eben als Throngenosse Gottes, oder als der zur Rechten Gottes Erhöhte (Rm 8 34 vgl. Kol 3 1 Eph 1 20 Hbr 1 3 13 8 1 10 12 12 2 Mt 26 64 Act 2 34). 10 Der Zweck der Namenverleihung ist die göttliche Verehrung dieses κύριος-Namens Jesu, deren symbolischer Ausdruck die Kniebeugung ist, vgl. Jes 45 23, welche Stelle hier vorschwebt, vgl. Rm 14 11. Diese Kniebeugung bezieht sich beim Propheten und in der Römerstelle auf Gott; hier wird sie auf Christus als σύνθρονος Gottes übertragen. Und zwar sollen alle himmlischen, irdischen und unterirdischen Wesen, also die übermenschlichen Mächte (die ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι), die Menschen auf Erden und die Todten in der Unterwelt (καταχθόνιοι nur hier) ihre Kniee vor ihm beugen, vgl. I Kor 15 24 f Eph 1 10 21 f Hbr 2 8. 11 Dies Bekenntniss zu Christo als dem Herrn ist nun das ebenfalls schon Jes 45 23 ausgesprochene zweite Stück der göttlichen Verehrung, die ihm zu Theil werden soll. Jede Zunge soll ihn als den Herrn bekennen (κύριος ist Prädicat, Ἰ. Χρ. Subject). Von einem Gebet im Namen Jesu (dW) ist hier nicht die Rede. Wohl aber wird die Subordination Christi unter Gott dadurch gewahrt, dass auch die ihm erwiesene göttliche Verehrung εἰς δόξαν θεοῦ πατρός erfolgen soll (vgl. I Kor 15 28), d. h. zum Preise der Allmacht Gottes, der ihn zum κύριος eingesetzt hat (also εἰς δόξ. θ. π. nicht mit κύριος Ἰ. Χρ. zu verbinden). Ἐξομολογήσεται (mit ACDFGKLP, aber —γήσηται ℵB) bekennen soll. Der Inhalt des Bekenntnisses ist mit ὅτι ausgedrückt (aber Rm 14 11 15 9 ἐξομολογεῖσθαι c. dat.: preisen). Wse streicht 10 und 11 ganz.

2 12—18. Anwendung. [12]*Darum, meine Geliebten, wie ihr allezeit gehorsam waret, so schaffet nicht bloss als in meiner Anwesenheit, sondern jetzt noch weit mehr in meiner Abwesenheit mit Furcht und Zittern euer eigenes Heil.* [13]*Denn Gott ist es, der in euch wirket sowol das Wollen als das Vollbringen um seines Wohlgefallens willen.* [14]*Alles thut ohne Murren und Bedenklichkeiten,* [15]*auf dass ihr tadellos und ohne Falsch werdet, Kinder Gottes, fehllos in Mitten eines verkehrten und verdrehten Geschlechts, unter denen ihr leuchtet wie Lichtsterne in der Welt,* [16]*das Lebenswort innehabend, zum Ruhme für mich auf den Tag Christi, dass ich nicht erfolglos gelaufen wäre oder erfolglos gearbeitet hätte.* [17]*Aber wenn ich auch* (als ein Trankopfer) *hingespendet werde zum Opfer und zur priesterlichen Darbringung eures Glaubens, so freue ich mich doch und freue mich zugleich mit euch allen;* [18]*ebenso aber freut auch ihr euch und freut euch zugleich mit mir.* 12 Ὥστε darum, um des Vorbildes der Selbstentäusserung und des Gehorsams willen, welches Christus gegeben hat. Ὑπηκούσατε kann trotz der folgenden Bezugnahme auf die frühere Anwesenheit und jetzige Abwesenheit des P nicht vom Gehorsam gegen den Apostel (dW, Ws), sondern nur vom Gehorsam gegen Gott, also von der dem Evglm geleisteten ὑπακοὴ πίστεως verstanden werden (Schm will beides verbinden). Es bezieht sich ebenso zurück auf den Gehorsam Christi 8, wie die Mahnung, an ihrer eigenen σωτηρία zu arbeiten, ihre Motivirung in dem Lohne findet, welchen Christus für seinen Gehorsam empfangen hat. Im Nachsatz, der mit μὴ ὡς ἐν τῇ παρουσίᾳ μου beginnt, bezeichnet das ὡς ein subjectives Motiv, von welchem die Phil sich nicht bestimmen lassen sollen. Statt etwa bloss aus Rücksicht auf P bei seiner Anwesenheit sollen sie jetzt, wo er abwesend ist, πολλῷ μᾶλλον, noch weit mehr mit Furcht und Zittern (nämlich im Angesichte Gottes, dem sie zum Gehorsam verpflichtet sind, vgl. II Kor 7 15) ihre eigene σωτηρία schaffen. (Μή μόνον ähnlich wie Gal 4 18.) Es handelt sich ja um ihre eigenste Angelegenheit, nicht um einen dem P zu erweisenden Gefallen (ohne Grund im Zusammenhang setzt Hst die Sorge um die eigene σωτηρία in Gegensatz zu der Sorge der Judenchristen um ihre ungläubigen Volksgenossen). Das κατεργάζεσθαι τὴν ἑαυτῶν σωτηρίαν kann aber nur geschehen, wenn sie sich im Verkehr unter einander der Demuth befleissigen. Diese Mahnung zum κατεργάζεσθαι der eigenen σωτηρία aber wird 13 durch den Hinweis darauf begründet, dass Gott sowol das θέλειν als das ἐνεργεῖν in den Phil bewirkt (derselbe Ausdruck ὁ ἐνεργῶν auch von Gott). Dies ist so wenig ein Widerspruch, dass vielmehr eine Ermunterung in dem Gedanken liegt, dass Gott es ist, der ihnen die Kraft verleiht sowol zum Wollen als zum Wirken, nämlich nach dem Zusammenhange zum Wollen und Wirken der eigenen σωτηρία durch Gehorsam gegen den göttlichen Willen. Ἐνεργεῖν im Gegensatze zu θέλειν vom menschlichen Vollbringen nur hier im NT; ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας um seines freien Wohlgefallens (nicht: Wohlwollens, Mr) willen, d. h. um dasselbe zu verwirklichen. 14 hebt noch einmal die Mahnung zu demüthiger Unterwerfung unter den göttlichen Willen hervor. Γογγυσμοί Murren, nämlich wider Gott (I Kor 10 10 I Pt 4 9), διαλογισμοί Zweifelsgedanken, klügelnde Reflexionen des Subjects über Gottes Willen. Die Mahnung ist im Ausdrucke ebenso allgemein wie 12 gehalten, und erhält ihre nähere Bestimmung schwerlich dadurch, dass man sie gegen die Unzufriedenheit der Judenchristen mit dem göttlichen Heilswege gerichtet sein lässt (Hst, Schm), sondern die durch das Beispiel

Christi empfohlene Mahnung zur Demuth wird absichtlich unter den allgemeinen Gesichtspunkt des unbedingten, jedes Murren und Raisonniren ausschliessenden Gehorsams gegen Gottes Willen gebracht. **15** Ziel dieses Gehorsams ist die christl. Lebensvollendung überhaupt. Ἄμεμπτοι tadellos 3 6 I Th 3 13 nämlich vor Gott (vgl. Rm 9 19); ἀκέραιοι ohne Falsch, lauter, Rm 16 19 Mt 10 16; τέκνα θεοῦ ἄμωμα (אABC, ἀμώμητα DFG) bildet Einen Begriff, Kinder Gottes ohne Fehl, nämlich vor den Augen desselben Gottes, der sie in das Kindschaftsverhältniss zu sich eingesetzt hat. (Das Wort ἄμωμος Kol 1 22 Eph 1 4 5 27 Hbr 9 14 u. ö.) Dieser objectiv-göttlichen Gnadenerweisung hat das subjective Verhalten der Gläubigen immer vollkommener zu entsprechen. Durch Fehllosigkeit sollen sie sich als τέκνα θεοῦ erweisen μέσον γενεᾶς σκολιᾶς καὶ διεστραμμένης, inmitten (μέσον ist adverbial wie Mt 14 24) einer verkehrten (krummen) und verdrehten, dem göttlichen Willen hartnäckig widerstrebenden Generation, d. h. inmitten der ungläubigen Zeitgenossen, Juden wie Heiden, denen gegenüber die Gläubigen nur eine kleine Minderzahl bilden. Die Ausdrücke sind aus Dtn 32 5 LXX ἡμάρτοσαν οὐν αὐτῷ τέκνα μωμητά, γενεὰ σκολιὰ καὶ διεστραμμένη. Die Beziehung auf Juden speciell nicht bloss bei LXX, sondern auch bei P (Hst), ist durch den Zusammenhang nicht begründet. Ἐν οἷς unter denen; φωστῆρες leuchtende Gestirne, Himmelslichter, wie öfters bei LXX, im NT in dieser Bedeutung nur hier; ἐν κόσμῳ gehört mit φωστ. zusammen: wie Himmelslichter in der (dunkeln) Welt, leuchtet ihr in dieser verkehrten und verdrehten Generation; φαίνεσθαι im Sinne von leuchten wie Mt 2 7 24 27 Jak 4 14, term. techn. vom Leuchten der Gestirne. **16** Λόγον ζωῆς ἐπέχοντες gibt den Grund an, warum sie als Lichter in der Welt strahlen: das (nicht ein) Lebenswort, d. h. das Wort, welches zum Leben führt (nicht: Wort vom Leben, Ws), im Besitz habend (Mr, Ws), nicht: darbietend, auch nicht: festhaltend. Der Artikel vor λόγος, der auch sonst zuweilen fehlt (I Pt 1 23), ist wegen des ebenfalls artikellosen ζωῆς weggelassen, wie Gal 5 5 (ἐλπίδα δικαιοσύνης), Rm 1 17 (δικαιοσύνη θεοῦ), Rm 1 1 (εὐαγγέλιον θεοῦ), I Kor 2 16 (νοῦν κυρίου) u. ö. Btm 78 Win 118 f. Εἰς καύχημα ἐμοί gehört nicht zu λογ. ζ. ἐπέχ., sondern zu dem ganzen Finalsatze ἵνα γένησθε κτλ. als Ergebniss. Ihr vollendeter Christenstand wird dem P als dem Apostel der Phil zum Gegenstande des Rühmens gereichen εἰς ἡμέραν Χριστοῦ, auf den Tag, wo der wiederkehrende Christus Gericht hält, vgl. 1 6. Ὅτι οὐκ εἰς κενὸν ἔδραμον κτλ. gibt den Grund an, warum P allerdings Ursache zum Ruhme finden wird. Die Worte klingen an Gal 2 2 an, verrathen aber darum noch keine Nachbildung. Zu οὐδὲ εἰς κενὸν ἐκοπίασα vgl. I Th 3 5 (nicht I Kor 15 10). Die Wiederholung des εἰς κενὸν hebt die Freude, mit welcher der Apostel auf diesen Gegenstand seines Ruhmes hinzuweisen hofft, noch nachdrücklicher hervor. **17** Ἀλλὰ εἰ καὶ σπένδομαι setzt den Fall, das P die Wiederkunft Christi (die ἡμέρα Χριστοῦ) nicht mehr erleben werde. Wie zu den Schlachtopfern Trankopfer dargebracht wurden (Num 28 7 15 4—10), so setzt der Apostel die Möglichkeit, das ἐπὶ τῇ θυσίᾳ zu dem Opfer (nicht bei dem Opferacte) und der λειτουργία, der priesterlichen Darbringung des Glaubens (τῆς πίστεως gen. obj.) der Phil auch sein Leben als ein Trankopfer ausgegossen werde. Εἰ καί wenn selbst, wenn auch, bezeichnet die auch durch 1 25 f nicht ausgeschlossene, aber für das Bewusstsein des Apostels (2 24) ferner liegende Möglichkeit. Die Opferung des Glaubens der Phil, d. h. die Darbringung desselben als willkommene Opfergabe an Gott, ist

das Werk des Apostels, und zwar eine λειτουργία desselben (vgl. Rm 15 16 und dazu Rm 13 6), sofern er bei diesem Werke Priesterdienst thut. Χαίρω so freue ich mich, nicht etwa über sein σπένδεσθαι (dW, Mr), sondern über den Christenstand der Phil (15 f): denn der Satz mit ἀλλὰ εἰ καὶ κτλ. will besagen, dass diese Freude des Apostels (entsprechend seinem καύχημα 16) trotz des möglichen σπένδεσθαι seines Lebens bestehen bleibt (Ws, Hst). Diese seine Freude ist für ihn zugleich eine Mitfreude mit allen seinen Phil, Judenchristen wie Heidenchristen (was wieder auf sein σπένδεσθαι nicht passen würde), sofern er ihre eigene Freude über ihren Christenstand und ihren Besitz des λόγος ζωῆς theilt (συνχαίρω nicht = gratulor [Mr], was schon durch die Zusammenstellung mit χαίρω ausgeschlossen ist). 18 Wie P sich mit den Phil über ihren Christenstand freut, so fordert er wiederum die Phil auf, sich mit ihm zu freuen, nämlich darüber, dass er nicht vergeblich an ihnen gearbeitet, ihren Glauben wirklich als eine Opfergabe Gott dargebracht hat (nicht: über sein σπένδεσθαι [Mr], in welchem Falle freilich eine absurde Wiederholung herauskäme).

2 19—3 1ª. Persönliches. 19—24. Ankündigung der Sendung des Timotheus. [19] *Ich hoffe aber im Herrn Jesu, den Timotheus bald zu euch schicken zu können, damit auch ich mich erquicke, wenn ich euer Ergehen erfahre.* [20] *Denn ich habe keinen* (ihm) *Gleichgesinnten, der in ächter Weise um eure Angelegenheiten Sorge trüge;* [21] *denn die Sämmtlichen suchen das Ihre, nicht das was Christi Jesu ist.* [22] *Seine Bewährtheit aber kennt ihr, dass er wie ein Kind dem Vater mir beigestanden hat im Dienste am Evangelium.* [23] *Diesen nun hoffe ich schicken zu können, sobald ich den Stand meiner Angelegenheiten absehen werde, alsbald;* [24] *ich habe aber die Zuversicht im Herrn, dass ich auch selbst bald kommen werde.* 19 weist auf 1 12 zurück. Hat P dort seine Absicht kundgegeben, die Phil über den Stand seiner eigenen Angelegenheiten in Kenntniss zu setzen (wovon 1 12—26 die Rede war), so drückt er jetzt den Wunsch aus, über den Stand ihrer Angelegenheiten erfreuliche Nachrichten zu erhalten, insbesondere über das Verhältniss der beiden Theile der Gemeinde zu einander. Diese Sendung des Timotheus ist der grösste Liebeserweis, den P den Phil geben kann, weil er den treuen Gehilfen, wie das Folgende zeigt, so schwer in seiner damaligen Lage entbehren kann. P hegt die Hoffnung, den Tim bald zu ihnen senden zu können, ἐν κυρίῳ, in seiner Gemeinschaft mit dem Herrn, da es ja die Sache des Herrn ist, um die es sich bei dieser Sendung handelt. Κἀγώ auch ich, so gut wie ihr, weist auf 1 12 zurück; εὐψυχῶ guten Muthes sei, nur hier im NT. 20 motivirt, warum er gerade den Tim zu den Phil sendet. Keiner in der Umgebung des P ist ihm, dem Tim (Ws, Hst; nicht: dem P selbst dW, Mr, Schm) gleichgesinnt, nämlich in der ächten Sorge des Herzens für diese Gemeinde, die er, wenn er nach Phil kommt, bethätigen wird (μεριμνήσει futur.; das Wort ἰσόψυχος nur hier, ebenso das adv. γνησίως, doch vgl. II Kor 8 8). Diese Sorge aber wird, wie der Zusammenhang fordert, vor Allem auf Herstellung der Eintracht zwischen Judenchristen und Heidenchristen gerichtet sein. 21 Οἱ πάντες die Gesammtheit aller Andern; τὰ ἑαυτῶν ζητοῦσιν verfolgen nur das eigene Interesse, sei es das selbstische Interesse ihrer Personen (so gewöhnlich), sei es das Sonderinteresse ihrer Partei, der Judenchristen oder Heidenchristen (Hst). Letztere Deutung, obwol durch den Wortlaut nicht zu erweisen, würde die Härte des ausgesprochenen Urtheils mildern, indem sie

demselben eine beschränkte Beziehung gäbe. Die Frage, ob P auch über Lukas ein solches Urtheil habe fällen können, erledigt sich durch die Annahme, dass derselbe damals nicht in Rom anwesend war. Ueberhaupt scheint es, als wäre der Apostel damals von allen seinen alten Missionsgefährten mit Ausnahme des Tim verlassen gewesen. (Wse streicht 20 und 21.) 22 Τὴν δοκιμὴν αὐτοῦ seine Bewährtheit (Rm 5 4 II Kor 2 9 9 13), nämlich in der Sorge für euch; γινώσκετε kennt ihr, da ja Tim bei der Gründung der Gemeinde zu Phil dem P zur Seite gestanden hatte (also nicht imperat.); ὅτι bezeichnet den Inhalt der δοκιμή. Ὡς πατρὶ τέκνον σὺν ἐμοὶ ἐδούλευσεν Constructionswechsel: statt ἐμοὶ ἐδούλ. schreibt P σὺν ἐμοὶ ἐδ., um sofort hervorzuheben, dass es sich nicht um einen ihm persönlich, sondern gemeinsam mit ihm in der Sache des Evglms geleisteten Dienst handelt, Win 393 537. (Wse streicht εἰς τὸ εὐαγγέλιον.) 23 Ὡς ἂν ἀφίδω (so ℵAB*D*FG statt ἀπίδω Win 44) τὰ περὶ ἐμέ, sobald ich den Stand meiner Angelegenheiten übersehen kann, d. h. nicht, ob ich den Tim werde entbehren können, sondern wann ich ihm bestimmte Nachrichten über die Gestaltung meines Schicksals werde mitgeben können. Ἐξαυτῆς unverzüglich Mc 6 25 und öfter in Act. 24 Πέποιθα 1 25; ἐν κυρίῳ drückt den Grund seiner Zuversicht aus, vgl. ἐλπίζω ἐν κυρίῳ 2 19. Aehnlich πεποιθέναι ἐν σαρκί 3 3 (ἐν wie sonst ἐπί).

2 25—30. Ankündigung der Rückkehr des Epaphroditos. [25] *Ich hielt es aber für nöthig, den Epaphroditos, meinen Bruder und Mitarbeiter und Mitstreiter, euern Abgeordneten und Opferdiener meines Bedürfnisses, zu euch zu senden,* [26] *da er nämlich Sehnsucht nach euch allen hatte, und voll Unruhe war, weil ihr hörtet, dass er krank sei.* [27] *Denn er war auch* wirklich *bis auf den Tod krank; aber Gott hat sich seiner erbarmt, nicht allein aber seiner, sondern auch meiner, damit ich nicht Betrübniss über Betrübniss hätte.* [28] *Um so eiliger habe ich ihn also entlassen, damit ihr, wenn ihr ihn sehet, euch wiederum freuen möget, und ich weniger betrübt sei.* [29] *Nehmet ihn also auf im Herrn mit aller Freude und haltet solche Männer in Ehren.* [30] *Denn um des Werkes Christi willen kam er dem Tode nahe, indem er sein Leben aufs Spiel setzte, um das, was bei der Dienstleistung für mich an euch fehlte, auszufüllen.* 25 Die Rücksendung des Epaphroditos, welcher die Liebesgabe der Phil an P überbracht hatte, scheint schneller, als ursprünglich beabsichtigt war, vgl. 28, erfolgt zu sein und schien daher einer besonderen Motivirung zu bedürfen. Der Philipper Epaphroditos ist gewiss nicht dieselbe Person wie der Kol 1 7 genannte Epaphras. Mit ἀναγκαῖον δέ geht die Rede zu etwas Neuem über. Die drei ersten Prädicate machen den Epaphroditos als einen Lehrer des Evglms kenntlich. Ἀδελφόν im engeren Sinne (I Kor 1 1 II Kor 1 1), näher bestimmt durch συνεργόν (Rm 16 3 9) und συστρατιώτην vgl. Phm 2. Der letztere Ausdruck geht auf den gemeinsamen Kampf gegen die Feinde des Evglms, den Epaphroditos mit P (während dessen Aufenthalts in Philippi) zu bestehen hatte. Ἀπόστολος Abgeordneter vgl. II Kor 8 23. Λειτουργὸν τῆς χρείας μου: die Uebermittelung der philippischen Liebesgabe an P wird als ein Opferdienst, als eine priesterliche Verrichtung hingestellt vgl. 2 17 Rm 13 6 15 27 II Kor 9 12. Dieser Dienst bezieht sich auf das Bedürfniss des Apostels, dem die überbrachte Gabe abgeholfen hatte; ὑμῶν zu λειτ. zu ergänzen (Ws) ist unnöthig. (Wse tilgt ὑμῶν δὲ ἀπόστολον . . . χρείας μου.) 26 Grund, warum P die Rücksendung des Epaphroditos für nöthig hielt. Ἐπιποθῶν ἦν Umschreibung des verb. finit., um den andauernden

Gemüthszustand des Ep. zu bezeichnen (Win 326 f); πάντας ὑμᾶς vgl. 1 4 7 8 25 (nach ὑμᾶς fügen ℵ*ACD Uebers. ἰδεῖν ein, wol aus Rm 1 11 I Th 3 6); ἀδημονῶν Mt 26 37. 27 Καὶ γὰρ ἠσθένησε κτλ. fügt erläuternd hinzu, dass die Nachricht, welche die Phil von der Erkrankung des Ep. erhalten hatten, in der That begründet war; παραπλήσιον (nur hier) adverb. wie das einfache πλησίον, mit dem Dativ der Beziehung (wie anderwärts cum genet.), nahe zum Tode. Ἀλλὰ καὶ ἐμέ sofern die Genesung des Ep. auch für den Apostel selbst eine Erleichterung seiner betrübten und sorgenvollen Lage war. Λύπην ἐπὶ λύπην Betrübniss zu der Betrübniss, die P ohnehin schon hatte (in seiner damaligen Lage vgl. 1 16, nicht: über die Krankheit des Freundes, Ws), noch hinzu. 28 Σπουδαιοτέρως eiliger als es sonst wol geschehen wäre (das Wort nur hier). Πάλιν gehört zu χαρῆτε, nicht zu ἰδόντες. Κἀγὼ ἀλυπότερος ὦ nicht: indem ich dadurch aller Trauer entledigt (Ws), sondern indem mir durch Befreiung von der Betrübniss, die mir eure Angst um Ep. bereitete, meine noch übrige Trauer gemindert wurde (das adj. nur hier im NT). 29 Προσδέχεσθε . . . ἐν κυρίῳ Rm 16 2. Die Mahnung hat ihren Grund contextgemäss in dem, was P 30 zum Lobe des Epaphroditos zu berichten weiss, nicht aber darin, dass P fürchtete, die Phil würden denselben nicht günstig aufnehmen, weil er schneller als sie beabsichtigt hatten zurückkehrte (Mr, Ws). Τοὺς τοιούτους ihn und solche, die ihm gleichen, etwas anders gebraucht als sonst bei P s. zu Gal 6 1 Rm 16 18, doch vgl. Gal 5 23. Ἐντίμους der Ausdruck nur hier bei P. 30 Διὰ τὸ ἔργον Χριστοῦ steht nachdrücklich voran, um die ausgesprochene Mahnung zu motiviren. Unter diesem ἔργον Χρ. ist aber nicht die Lehrthätigkeit des Ep., sondern die dem Apostel gebrachte Hilfeleistung gemeint. Im Eifer, dem P die Liebesgabe der Phil zu überbringen, hat er sein Leben aufs Spiel gesetzt (παραβολευσάμενος τῇ ψυχῇ ℵABDFG, eigentlich ist waghalsig gewesen in Betreff seiner Seele), und ist in Folge dessen dem Tode nahe gekommen (μέχρι θανάτου ἤγγισεν ist bis in die Nähe des Todes herangekommen). Näheres wissen wir nicht. Ἵνα ἀναπληρώσῃ κτλ. Zweck seines todesmuthigen Verhaltens: er wollte dem P den Mangel der Phil bei der ihm dargebrachten Dienstleistung (d. h. der Liebesgabe, λειτουργίας weist auf 25 λειτουργὸν τῆς χρ. μ. zurück), d. h. durch seine persönliche Anwesenheit die Abwesenheit der philippischen Gemeinde ersetzen. Ὑμῶν gehört als gen. obj. zu ὑστέρημα, τῆς λειτουργίας ist zweiter von ὑστ. abhängiger Genetiv: in Betreff der Dienstleistung. Sehr fein und zart bezeichnet es P als einen Mangel der von den Phil übersandten Gabe, dass er die Geber nicht persönlich begrüssen und ihnen danken konnte: Ep. vertrat ihm also die ganze Gemeinde und half so dem empfundenen Mangel ab (Hfm redet von einer Reise des Ep. „in der heissen Jahreszeit“; Wse streicht 30).

3 1^a. Abschluss. *Im Uebrigen, meine Brüder, freuet euch im Herrn.* Mit τὸ λοιπόν kommt der Apostel zum Schluss, indem er alles, was er bisher den Phil gesagt hat, in dieser Einen an 2 17 f wieder anknüpfenden Schlussermahnung zusammenfasst. Τὸ λοιπόν auch 4 8 (I Th 4 1 text. rec.) vgl. ὃ δὲ λοιπόν I Kor 4 2 text. rec., gewöhnlich nur λοιπόν. Ἐν κυρίῳ im Herrn soll ihre Freude ihren Grund haben, weil sie in dem gemeinsamen Besitze des Evglms von Christo ihren Gegenstand hat. (Nach Hfm, Hst soll P vielmehr durch die folgende Erörterung 1^b—3 21 den Phil „eine Freude im Glauben“ bereiten.)

3 1^b—4 9. Weitere Mahnungen an die Gemeinde und an einzelne Glieder derselben. 3 1^b—4 1. Hinweis auf die Gegner und Begrün-

dung der Mahnung, nach der christlichen Lebensgerechtigkeit zu streben, durch des Apostels eigenes Beispiel. 3 1b—3. Die Gegner. [1b]*Dasselbe euch zu schreiben ermüdet mich nicht, euch aber dient es zur Sicherung.* [2]*Sehet die Hunde, sehet die bösen Arbeiter, sehet die Zerschneidung.* [3]*Denn wir sind die Beschneidung, die wir im Geiste Gottes dienen und uns Christi Jesu rühmen und nicht auf Fleisch vertrauen.* 1b Τὰ αὐτὰ γράφειν kann sich nicht auf die vorhergehende Mahnung zur Freude beziehen (Ws), sondern nur auf die folgende Warnung. Diese aber ist in dem früheren Theile des Briefes nirgends enthalten (auch nicht 2 18 Wzs, Schm), kann sich also nur auf ein früheres Schreiben des Apostels zurückbeziehen. Eine Verbindung mit dem zunächst Vorhergegangenen besteht nicht. (Hst findet den Sinn, der angebliche P wolle den Phil über die δικαιοσύνη dasselbe schreiben, was er immer [in seinen Briefen] geschrieben hat.) Ὀκνηρόν von ὀκνέω, piget me (Act 9 38); ἀσφαλές was zur Sicherung, speciell zur Befestigung der Phil im Glauben dient, nur hier so im NT (Jos. Ant. III 2 1). 2 Unter den hier gekennzeichneten Gegnern werden gewöhnlich Judenchristen verstanden, speciell judaistische Agitatoren. Aber von solchen kann in Philippi keine Rede sein, und auf die römischen Gegner des Apostels passen nach den milden Worten 1 15—20 die hier gebrauchten schroffen Ausdrücke nicht. Auch die 3 18f geschilderten πολλοί, welche als ἐχθροὶ τοῦ σταυροῦ τοῦ Χριστοῦ bezeichnet werden, und offenbar mit den hier geschilderten Gegnern identisch sind, können schwerlich Judenchristen gewesen sein. Vielmehr sind Juden gemeint (Hst, Schm), und zwar nicht die Juden überhaupt, sondern jüd. Fanatiker, welche die Prediger des Evglms verfolgten. Vor diesen glaubt P auch die Phil warnen zu müssen. Hst, Schm vermuthen Bezugnahme auf ein zeitgeschichtliches Ereigniss, die Ermordung des Jakobus durch jüd. Fanatiker (?). Wahrscheinlicher denkt Htzm an das Treiben der, wenn auch kleinen, Judengemeinde zu Philippi, wofür er das dreimalige βλέπετε geltend macht. Κύνες nicht wie sonst im jüd. Munde Schimpfname für die unreinen Heiden (Ws), sondern Bezeichnung der Juden als „bissiger Gegner und Verfolger der Gläubigen“ (Hfm, Hst). Κακοὶ ἐργάται heissen die Juden, nicht wie II Kor 11 13 die judaistischen Gegner des P δόλιοι ἐργάται heissen, denn es ist hier nicht von dem Werke des Evglms die Rede, sondern als solche, welche ἔργα κακά thun, ἐργάται ἀδικίας Lc 13 27, vgl. Mt 7 23. Htzm denkt an die jüd. Proselytenmacherei. Κατατομή Zerschneidung (abstr. pro concr.), ein harter Ausdruck (nur hier), der sein Verständniss durch ἡμεῖς γάρ ἐσμεν ἡ περιτομή gewinnt (Wse entledigt sich des Verses durch Streichen). 3 Gegenüber den Juden sind die Christen die Beschneidung im wahren, d. h. geistlichen Sinne, ein Gedanke, der unmittelbar aus dem gut paul. Begriffe der περιτομὴ καρδίας ἐν πνεύματι οὐ γράμματι Rm 2 29 folgt. Damit ist natürlich nicht das Wesen der Christen definirt, sondern nur das jüd. Vertrauen auf die leibliche Beschneidung zurückgewiesen. Letztere ist nur eine κατατομή, eine Zerschneidung des Fleisches, ein Ausdruck, der nicht härter ist als der Gal 5 12 hinsichtlich der Judaisten ausgesprochene Wunsch. Obwol nun die Abstracta nur im collectiven Sinne genommen sein können, so will P doch mit κατατομή nicht das Judenthum überhaupt bezeichnen, sondern die auf ihr Beschnittensein pochenden und den P mit seinen Heidenchristen verfolgenden Juden. Demgegenüber werden mit ἡμεῖς nicht bloss die Heidenchristen, ebensowenig bloss die Judenchristen, sondern die Gläubigen überhaupt bezeichnet.

Ihr Gottesdienst (ihr λατρεύειν) geschieht πνεύματι θεοῦ, im Geiste Gottes, nicht wie bei den Juden σαρκί vgl. Rm 12 1; λατρεύειν absolut wie Hbr 9 9 10 2 Lc 2 37 Act 26 7, vgl. Rm 9 4. Καυχώμενοι ἐν Χρ. Ἰ. vgl. I Kor 1 31 II Kor 10 17, im Gegensatze zu dem πεποιθέναι ἐν σαρκί dem Vertrauen auf das Fleisch (vgl. Gal 6 13).

3 4—14. Paulus ein Beispiel christlicher Lebensgerechtigkeit. [4] *Wiewol ich selbst auch besitze was Vertrauen auf das Fleisch gibt. Wenn ein Anderer sich dünkt, auf das Fleisch vertrauen zu dürfen, so* kann *ich* es *noch mehr,* [5]*am achten Tage beschnitten, vom Geschlechte Israel, aus dem Stamme Benjamin, ein Hebräer von Hebräern, nach dem Gesetze Pharisäer,* [6]*nach dem Eifer ein Verfolger der Gemeinde, nach der Gerechtigkeit des Gesetzes ohne Tadel geworden.* [7]*Aber was mir Gewinn war, das habe ich um Christi willen für Schaden geachtet,* [8]*ja ich achte also vielmehr Alles für Schaden um des übertreffenden* Vorzugs *willen der Erkenntniss Christi Jesu meines Herrn, um des willen ich alles dessen verlustig gegangen bin, und achte es für Koth, um Christum zu gewinnen,* [9]*und in ihm erfunden zu werden als der ich nicht meine eigene Gerechtigkeit habe, die aus dem Gesetz, sondern die durch den Glauben an Christum, die Gerechtigkeit aus Gott auf Grund des Glaubens,* [10]*ihn zu erkennen und die Kraft seiner Auferstehung und die Gemeinschaft seiner Leiden, seinem Tode gleichgestaltet,* [11]*ob ich wol gelangen möge zur Auferstehung von den Todten.* [12]*Nicht dass ich schon ergriffen hätte oder schon vollendet wäre, ich jage ihm aber nach, ob ich es auch ergreifen möchte, darum weil ich auch ergriffen worden bin von Christo.* [13]*Brüder, ich urtheile von mir nicht, dass ich es ergriffen hätte;* [14]*Eines aber: was dahinter liegt vergessend, nach dem vor mir Liegenden mich streckend, jage ich dem Ziele zu, nach dem Kampfpreise der oberen Berufung Gottes in Christo Jesu.* 4 Καίπερ ἐγὼ ἔχων knüpft als nähere Bestimmung an ἡμεῖς ἐσμεν οὐκ ἐν σαρκὶ πεποιθότες an; ἐγώ nimmt die Person des P aus der Mehrzahl der οὐκ ἐ. σ. πεπ. heraus, ἔχων bezeichnet ihn als einen, der im Besitze dessen ist, was den Gegenstand des Vertrauens auf das Fleisch für die Juden ausmacht; das partic. ist nicht durch εἰμί zu ergänzen, steht auch nicht für das verb. finit., sondern ist der Regel gemäss nach καίπερ gebraucht. Die Conjunction bei P nur hier, aber Hbr 5 8 7 5 12 17 u. ö. Ganz verschroben fasst Hfm den Participialsatz sammt allen folgenden Bestimmungen als Vordersatz zu ἥγημαι 7 und bezieht alles hier Gesagte auf des Apostels pharisäische Zeit. Δοκεῖ nicht scheint (Mr), sondern meint, sich dünkt. Hegt ein Anderer die Meinung, er könne und dürfe auf die σάρξ, auf seine äusserlichen leiblichen Vorzüge als Jude vertrauen, so kann P das auch. Soll einmal damit geprahlt sein, so will P mit einem gewissen Trotze es den Prahlern gleichthun. Aehnlich II Kor 11 18—23, wo man das ganz ähnliche κἀγὼ καυχήσομαι 18 und τολμῶ κἀγώ 21 beachte, obwol P dort dieses Wetteifern mit den Gegnern im Selbstruhm ausdrücklich als ἀφροσύνη bezeichnet. 5 Die folgenden Aufzählungen stellen den P als rechten geborenen Juden hin: er ist rechtzeitig nach der Gesetzesvorschrift, περιτομῇ ὀκταήμερος an Beschneidung ein achttägiger, d. h. am achten Tage beschnitten. Er ist ἐκ γένους Ἰσραήλ, von Geschlecht dem Gottesvolke angehörig (Ἰσραήλ ist theokratischer Ehrennahme des Volks Rm 9 6, nicht des Stammvaters), φυλῆς Βενιαμίν, also aus einem jener Stämme, welche ihr jüd. Geblüt rein bewahrt hatten, Ἑβραῖος ἐξ Ἑβραίων, von väterlicher und mütterlicher Seite her zweifellos

von ächt hebr. Abkunft. Zu den natürlichen Vorzügen ächt israelitischer Abkunft treten nun die selbsterworbenen Vorzüge, deren der Jude P sich rühmen durfte: κατὰ νόμον nach dem Gesetze, d. h. nach der Beobachtung des Gesetzes ein Pharisäer, also einer, der es mit der Gesetzespflicht besonders peinlich nahm. 6 Κατὰ ζῆλος (neutr. ℵ*BD*FG st. ζῆλον) διώκων τὴν ἐκκλ. nach dem Eifer um Aufrechthaltung des Gesetzes ein Verfolger der Gemeinde (das part. praes. substantivisch) vgl. Gal 1 13; κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ γενόμενος ἄμεμπτος nach der Gesetzesgerechtigkeit, nicht im ethischen, sondern im pharisäisch levitischen Sinne, untadelhaft geworden, nämlich durch Verwirklichung des pharisäischen Ideals. Die Worte besagen nicht mehr als Gal 1 14 περισσοτέρως ζηλωτὴς ὑπάρχων τῶν πατρικῶν μου παραδόσεων. Nur die äussere Gerechtigkeit (die daher auch nur nach menschlichem Urtheile gilt) fällt unter den allgemeinen Begriff des πεποιθέναι ἐν σαρκί. Dass P hier das Gesetz ebenso wie im Galaterbriefe vorwiegend nach seiner ceremoniellen Seite beurtheilt, ist hier wie dort durch den Zusammenhang der Gedanken bedingt, also keine „Verflachung des religiösen Bewusstseins des P“ (Hst). Anders im Römerbriefe. 7 Ἀλλὰ ἅτινα ἦν μοι κέρδη aber (im Gegensatze zu dem Vertrauen auf dieses nach jüd. Begriffe äusserste Maass von nationaler Reinheit und gesetzlicher Strenge) was immer mir (dat. comm.) Gewinn war (nämlich nach meiner früheren jüd. Anschauung), ταῦτα ἥγημαι . . . ζημίαν dieses habe ich für Schaden geachtet (ἥγημαι perf. der mit der Bekehrung des P abgeschlossenen Handlung), d. h. für ein Hinderniss meines Heils, διὰ τὸν Χριστόν um Christi willen, weil es ihn daran hinderte, dieses Heil allein in Christo zu suchen; ζημία nur hier bei P, ebenso der plur. von κέρδος. (Wse tilgt 7.) 8 Ἀλλὰ μὲν οὖν (BDFGKL, μενοῦνγε ℵAP) καὶ ἡγοῦμαι aber ich habe es nicht bloss für Schaden gehalten, sondern halte nun also (praesens) πάντα Alles, d. h. alle die 5 und 6 aufgezählten Vorzüge des Juden, nicht: alle Dinge überhaupt (Hfm) für Schaden. Διὰ τὸ ὑπερέχον wegen des Uebertreffenden (substantivisch, wie τὸ ἀδύνατον Rm 8 3), d. h. des übertreffenden Werthes oder Vorzuges τῆς γνώσεως Χρ. Ἰ. τ. κυρ. ἡμ. Eben die Erkenntniss des Messias Jesu als des κύριος (2 11 Rm 10 9, vgl. Rm 6 23 7 25 8 39) ist es, welcher der Apostel diesen Alles übertreffenden Werth beilegt. Inwiefern, wird 10f weiter ausgeführt. Δι᾽ ὅν: inwiefern um Christi willen, zeigt 9—11. Τὰ πάντα das alles, nämlich was vorher aufgezählt war. Ἐζημιώθην nicht medial, habe für Schaden geachtet (Lth), oder mich geschädigt habe (Hst), sondern geschädigt worden bin, es verloren habe. Das Wort steht sonst ohne Objectsacc. I Kor 3 15 II Kor 7 9. Erst mit dem Folgenden καὶ ἡγοῦμαι σκύβαλα tritt die active Seite wieder hervor, und ich achte es für Unrath. Σκύβαλα eigentlich Wegwurf, wie Mist, Schalen, Abfälle aller Art JSir 27 4. Ἵνα Χρ. κερδήσω Absicht des ἡγοῦμαι, die als eine noch in der Gegenwart fortdauernde aufgefasst wird. 9 Καὶ εὑρεθῶ ἐν αὐτῷ schliesst sich eng an Χριστὸν κερδήσω und bestimmt dieses „Christum Gewinnen“ näher als ein Erfundenwerden in ihm, d. h. in seiner (mystischen) Gemeinschaft. (Εὑρίσκεσθαι mit ἐν Χριστῷ wie sonst εἶναι verbunden.) Das part. μὴ ἔχων bestimmt die Art und Weise (nicht die Bedingung) dieser Gemeinschaft: als ein solcher nämlich, der ich nicht habe ἐμὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου, sondern τὴν διὰ πίστεως Χριστοῦ. Μή steht zur Bezeichnung der subjectiven Vorstellung des P; die Auflösung des part. kann ebensowol durch „dadurch dass“, wie durch „indem“ erfolgen. Ἐμὴ δικαιοσύνη meine eigene, selbsterworbene Gerechtigkeit, vgl. ἰδία δικ. Rm 10 3, welche

ἐκ νόμου, d. h. ἐξ ἔργων νόμου stammt, steht hier gegenüber der δικ. διὰ πίστεως Χριστοῦ (Rm 3 22), der mittelst des Glaubens an Christum angeeigneten, und letztere wird wieder näher bestimmt durch die Apposition τὴν ἐκ θεοῦ δικ. ἐπὶ τῇ πίστει, wobei nach gut griech. Sprachgebrauch die eine Bestimmung ἐκ θεοῦ zwischen Artikel und Substantiv eingeschoben, die zweite ohne Artikel hinzugefügt ist (vgl. Hst). Ἡ ἐκ θεοῦ δικ. ist nur der präcisere Ausdruck für das, was sonst bei P δικ. θεοῦ heisst (s. zu Rm 1 17), welche Rm 10 3 der ἰδία δικ. gegenübersteht; ἐπὶ τῇ πίστει drückt nur das διὰ τῆς πίστεως noch bestimmter aus, insofern die πίστις als die subjective Bedingung bezeichnet wird, auf welcher die δικ. ἐκ θεοῦ beruht, in demselben Sinne, in welchem es Rm 4 5 heisst ἡ πίστις λογίζεται εἰς δικαιοσύνην. Die Gerechtigkeit aber, welche P in der Gemeinschaft Christi besitzt, ist zunächst die objective, d. h. von Gott gnadenweise den Gläubigen zugesprochene. Aber diese Gerechtigkeit erscheint als persönlicher Besitz derer, die in Christi Gemeinschaft stehen, und kann sich daher durch das Mittelglied des εἶναι ἐν Χριστῷ mit der subjectiven Lebensgerechtigkeit zu einer Gesammtanschauung verbinden s. zu Rm 1 17. (Wse tilgt τὴν ἐκ θεοῦ δικ. ἐπὶ τῇ πίστει). 10 Τοῦ γνῶναι αὐτόν ist dem ἵνα . . . εὑρεθῶ nicht subordinirt, sondern coordinirt, und gibt nicht den Zweck des in Christo Erfundenwerdens, auch nicht den Zweck, zu welchem P die Gerechtigkeit durch den Glauben besitzt (Mr, Ws, Hst), sondern die Art und Weise an, wie er in Christo erfunden zu werden begehrt: ich strebe in seiner Gemeinschaft erfunden zu werden, nämlich zu erkennen ihn etc. Das γνῶναι αὐτόν erhält seine inhaltliche Bestimmung durch die beiden mit καί angereihten Accusative τὴν δύναμιν und κοινωνίαν. Doch ist mit καί . . . καί nicht eine epexegetische Apposition eingeleitet (Hst), sondern einfach in der Rede fortgefahren. Dieses Erkennen ist die 8 bereits als höchster Werth für den Apostel bezeichnete Erkenntniss Jesu Christi als des κύριος, nämlich die praktische Erkenntniss der Macht des auferstandenen Herrn an seinem eigenen inneren Leben. Diese Macht ist die δύναμις τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ vgl. Rm 6 4 f 8 4, die durch die Lebensgemeinschaft mit dem Auferstandenen in dem Apostel gewirkte καινότης ζωῆς oder Lebensgerechtigkeit. Es ist dies ganz dem Gedankenkreise des Römerbriefes entsprechend, nach welchem der Glaube an die Heilsbedeutung des Todes Christi und die durch diesen Glauben und durch die Taufe vermittelte Todesgemeinschaft mit ihm die objective Gerechtigkeit vermittelt, die Gemeinschaft mit der Auferstehung Christi aber die subjective Gerechtigkeit bewirkt. In dieser Lebensgemeinschaft mit Christo will P aber auch weiter eine κοινωνία τῶν παθημάτων Christi erfahren, d. h. nicht etwa mit dem Kreuzestode Christi in ethische Gemeinschaft treten, oder durch stetige ethische That den alten Menschen abtödten (Hst), wobei dann freilich die Voranstellung der Auferstehung unerklärlich bliebe, sondern gemeint ist wie sonst bei P eine Theilnahme an dem Leiden und Sterben Christi durch Ertragung wirklicher Leiden innerhalb seiner apost. Wirksamkeit (II Kor 1 5—7 4 10 f). Der Artikel vor κοινωνίαν (DFGKLP) fehlt ℵ*AB mit Recht. Die zusätzliche Bestimmung συμμορφιζόμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ steht dieser Deutung so wenig entgegen, dass sie nur den Gedanken Rm 8 17 von dem συμπάσχειν mit Christo zum Zwecke des συνδοξασθῆναι mit ihm ausdrückt. Letzteres aber ist jenes συμμόρφους εἶναι τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, welches Rm 8 29 als Zweck des göttlichen προορισμός hingestellt wird. Damit der Apostel der δόξα Christi σύμμορφος werden kann, muss

er also zuvor dem θάνατος Christi σύμμορφος werden. Dies ist also ein anderer Gedanke als Rm 6 5, wo das σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου Christi als die in der Taufe bereits objectiv vollzogene Todesgemeinschaft mit Christo erscheint, welche die Voraussetzung der Lebensgemeinschaft mit ihm bildet. Diese Stelle braucht hier also ebensowenig vorzuschweben, bzw. in unpaul. Sinne missdeutet zu sein, als das πάντοτε τὴν νέκρωσιν τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι περιφέροντες II Kor 4 10 eine unpaul. Missdeutung von Rm 6 5 ist. Συνμορφιζόμενος (nur hier) ist nicht medium (Hst), sondern passiv., indem ich zum σύμμορφος gemacht werde, nämlich eben durch die mich treffenden παθήματα (συνμορφιζόμενος mit א*ABD* statt συμμορφούμενος א^c^D^c^KL, der gewöhnlicheren Bildung). 11 drückt nun die Absicht nicht des συμμορφιζόμενος (Hst), sondern des γνῶναι aus, und zwar wird durch εἴπως das Ziel, dem der Apostel zustrebt, als ein noch ungewisses hingestellt. Ebenso Rm 8 17 εἴπερ συμπάσχομεν ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν. Wie also die καινότης ζωῆς durch die Kraft der Auferstehung Christi verbürgt ist, so hat die Erfahrung dieser Kraft im sittlichen Leben und in der Theilnahme an den παθήματα Christi den Zweck, dem Apostel die persönliche Theilnahme an der ἐξανάστασις ἐκ νεκρῶν, an der noch bevorstehenden allgemeinen Todtenauferstehung zu sichern (nicht: ihm die Gewissheit zu geben, dass er zeitlich bis zur allgemeinen Auferstehung heranreichen, d. h. sie noch erleben werde, was ganz gegen den Zusammenhang ist). Der Ausdruck ἐξανάστασις (nur hier) drückt das Hervorgehen aus den Todten (Mr), nicht den Unterschied von der ἀνάστασις Christi aus; καταντᾶν hingelangen, wie I Kor 10 11 14 36. Gemeint ist die Auferstehung der Gläubigen bei Christi Parusie I Kor 15 23, vgl. I Th 4 16. 12 Οὐχ ὅτι nicht dass, eigentlich οὐ λέγω ὅτι (II Kor 1 24), gibt eine nähere Erläuterung des εἴπως καταντ., nicht eine Verwahrung vor Missverständniss (Ws). Ich sage nämlich nicht, dass ich schon ergriffen hätte. Ἔλαβον steht ebenso wie nachher καταλάβω ohne Object: gemeint ist das Ziel, nach dem ich strebe, d. h. die Theilnahme an der Auferstehung (nicht: Christum [Ws], oder die sittliche Vollendung); ἢ τετελείωμαι oder schon vollendet bin, nicht im Sinne sittlicher Vollkommenheit (so gewöhnlich), sondern von dem Läufer, der am Ziele angelangt ist; dieses Ziel ist aber eben die Auferstehung. Das Bild vom Laufen in der Rennbahn wie I Kor 9 24f, vgl. Gal 2 2 5 7 Rm 9 16 31 (12 13 14 19 I Th 5 15 I Kor 14 1), bei P in sehr verschiedenen Beziehungen verwendet. Vor ἢ τετελ. fügen D*FG ἢ ἤδη δεδικαίωμαι ein. Διώκω δέ wohl aber jage ich nach; das Object ist in dem Satze mit εἰ καταλάβω (א*D*FG Uebers. statt εἰ καὶ καταλ. א^c^ABD^bc^KLP) ausgedrückt. Der indirecte Fragesatz c. conj. aor. zur Vertretung eines Finalsatzes vgl. Gr Lex. unter εἰ: ob mir es wol gelingen möge das Ziel zu erreichen. Ἐφ᾽ ᾧ propterea quod wie Rm 5 12. Das objective Ergriffenwordensein des Apostels durch Christum ist der Grund, auf welchem sein subjectives Laufen nach dem Ziele beruht. So pflegt P auch sonst die objective Seite, die Heilsstellung, in welche der Gläubige durch die Gemeinschaft mit Christo schon versetzt ist, von der subjectiven Seite, die noch ein Werden und Wachsen, ein Ringen und Streben erfordert, zu unterscheiden, vgl. Rm 6 1—14. Ὑπὸ Χριστοῦ Ἰησοῦ אAP, aber ὑπὸ Χριστοῦ BD*FG, was sicher den Vorzug verdient. 13 Ἀδελφοί die herzliche Rede, weil dem Apostel viel daran liegt, die Phil von der Aufrichtigkeit der eben ausgesprochenen und mit anderen Worten nochmals wiederholten Versicherung zu überzeugen. Ἐγὼ ἐμαυτόν ich mich selbst, ich nach meinem eigenen mensch-

lichen Urtheil, bezeichnet den schärfsten Gegensatz zu jeder Selbst- und Werkgerechtigkeit (nicht im Unterschiede vom Urtheile Anderer [Ws], eher vom Urtheile Gottes). Statt οὔπω ℵAD*P ist doch wol mit BD^c FGKL das einfache οὐ festzuhalten. 14 Ἓν δέ sc. ποιῶ (nicht ποιῶν, Mr). Der allgemeine Begriff der Thätigkeit ist durch das folgende διώκω verschlungen (Hst). Τὰ ὀπίσω (Mc 13 16 Lc 9 62 17 31 Joh 6 66 18 6 20 14) kann nur die im Laufe bereits zurückgelegte Strecke bezeichnen, also nicht etwa die 5 f aufgezählten Vorzüge des Juden, sondern nur das bereits Erreichte im Laufe nach dem Kampfpreis, d. h. das bisher errungene Maass christl. Lebensgerechtigkeit. Ἐπιλανθανόμενος indem P sich durch den Rückblick auf das Erreichte im Laufe nicht aufhalten lässt. Τοῖς ἔμπροσθεν was noch vor mir liegt, die noch zurückzulegende Strecke (der Ausdruck nur hier, aber ἔμπροσθεν Gal 2 14 II Kor 5 10 I Th 1 3 2 19 3 9 13); ἐπεκτεινόμενος (nur hier, doch vgl. II Kor 10 14) mich darnach ausstreckend (nicht: mich noch mehr ausstreckend, Mr); κατὰ σκοπόν zielwärts (nur hier), διώκω ohne Objectsaccus. (s. 3 12); εἰς τὸ βραβεῖον auf den Kampfpreis zu (εἰς mit ℵAB ἐπί DFGKLP). Dieser Kampfpreis wird näher bestimmt durch τῆς ἄνω κλήσεως genet. apposit., welcher in der ἄνω κλ. besteht (dW), nicht gen. subj., auf welchen sich die ἄνω κλ. bezieht (Mr). Κλῆσις ist hier nicht wie Rm 11 29 II Tim 1 9 II Pt 1 10 der Act der göttlichen Berufung, sondern das wozu berufen wird, die Bestimmung, vgl. II Th 1 11 Hbr 3 1, wol auch Eph 4 1 4. Wäre der Act der Berufung bereits an P ergangen, so bedürfte es des διώκειν εἰς τὸ βραβεῖον nicht mehr. Dieselbe heisst ἄνω κλ. nicht sofern sie den P zur Aufnahme in den Himmel beruft, sondern sofern sie im Himmel, von Gott, erfolgt ist; und zwar ἐν Χρ. Ἰ., sofern sie in Christo geschichtlich begründet ist (nicht mit διώκω zu verbinden, Mr).

3 15—4 1. Anwendung auf die Philipper. [15] *So viele wir nun vollkommen sind, lasset uns diese Gesinnung hegen: und wenn ihr* in einem Punkte *anders denkt, so wird auch dieses Gott euch offenbaren.* [16] *Nur gemäss dem, wozu wir gelangt sind, gemeinsam den Schritt lenken!* [17] *Werdet meine Nachfolger, Brüder, und blicket hin auf die, welche also wandeln, wie ihr uns zum Vorbilde habt.* [18] *Denn Viele wandeln, von denen ich euch oft gesagt habe, jetzt aber sage ich es auch mit Thränen, die Feinde des Kreuzes Christi,* [19] *deren Ende das Verderben ist, deren Gott der Bauch ist und deren Ruhm in ihrer Schande besteht, sie die auf das Irdische sinnen.* [20] *Denn unser Reichswesen ist im Himmel, von wo wir auch als Heiland erwarten den Herrn Jesum Christum,* [21] *welcher verwandeln wird den Leib unserer Niedrigkeit zu einem dem Leibe seines Glanzes gleichgestalteten, vermöge der Kraft, mit der er auch Alles sich unterthan machen kann!* [1] *Darum, meine geliebten und ersehnten Brüder, meine Freude und mein Kranz, stehet also fest im Herrn, Geliebte.* 15 Τέλειοι im Unterschiede von dem 12 abgelehnten τετελείωμαι kann nur heissen vollkommen in der christl. Erkenntniss (I Kor 2 6), nicht in der sittlichen Entwickelung (Mr, dW, Schm). Es handelt sich in diesem Zusammenhang um die richtige Einsicht in die christl. δικαιοσύνη, im Gegensatze zur δικαιοσύνη ἐκ νόμου (Hst). Φρονῶμεν der communicative Plural gibt der Mahnung eine feinere Form. Dass dieselbe erforderlich war, zeigt das Folgende. Εἴ τι ἑτέρως φρονεῖτε wenn ihr in irgend einem Stücke anders (als die τέλειοι) denket (das adv. ἑτέρως nur hier; absichtlich heisst es nicht εἴ τι ἕτερον). Damit ist kein absolutes Widerspiel zu dem φρονεῖν der τέλειοι (Hfm), sondern bei wesentlicher Uebereis-

stimmung Abweichung in einem einzelnen Punkte gesetzt (Ws, Hst). Zugleich aber bestätigt das Folgende καὶ τοῦτο ὁ θεὸς ὑμῖν ἀποκαλύψει, dass es sich nicht um eine sittliche Verirrung, sondern um einen theoretischen Irrthum handelt. Ἀποκαλύπτειν hier wie sonst selten bei P (vgl. I Kor 2 10) nicht von Thatoffenbarung, sondern von göttlicher Belehrung. **16** Πλήν leitet zu dem über, was im Unterschiede von dem göttlich zu Offenbarenden die Phil selbst zu befolgen haben. Εἰς ὃ ἐφθάσαμεν kann nach dem Vorhergehenden nur den erreichten Grad christl. Erkenntniss, nicht sittlicher Vollkommenheit (Mr) bedeuten. Im Nachsatze schwankt die Lesung sehr: τῷ αὐτῷ στοιχεῖν schreiben ℵ*AB cop sah τὸ αὐτὸ φρονεῖν τῷ αὐτῷ στοιχεῖν DFG it vg τῷ αὐτῷ στοιχεῖν κανόνι τὸ αὐτὸ φρονεῖν ℵ^c KLP syr ^utr.. Die Streichung von τὸ αὐτὸ φρονεῖν erscheint hiernach schon wegen der unsicheren Stellung des Zusatzes gefordert, vollends κανόνι ist blosses Interpretament. Aber der Zusatz ist wichtig als alte sprachverständige Auslegung des τῷ αὐτῷ στοιχεῖν. Dies kann nicht auf εἰς ὃ ἐφθ. zurückgehen, was an sich schon einen unmöglichen Gedanken gibt („nach der Norm eines Punktes wandelt man nicht“ Hst), überdies sprachwidrig wäre (es müsste heissen αὐτῷ τούτῳ). Also auf einem und demselben Wege sollen Alle (gemeinsam) einherschreiten. Dann kann aber εἰς ὃ ἐφθ. sich nur auf die gemeinsam erreichte Erkenntniss von der christl. δικαιοσύνη beziehen, und die Mahnung richtet sich darauf, soweit die Phil in dieser Erkenntniss einig sind, dieselbe gemeinsam zu bewahren und zu pflegen (ähnlich Hst, Schm). Στοιχεῖν Gal 6 16. Der infin. statt des imperat. wie Rm 12 15. **17** Die Mahnung des P Nachfolger zu werden (und zwar συνμιμηταί, gemeinsam mit Anderen oder mit einander; das Wort nur hier), findet sich ähnlich auch I Kor 4 16 11 1 vgl. Gal 4 12 und bezieht sich hier nach dem Zusammenhang auf sein Vorbild christl. δικαιοσύνη. Die folgenden Worte dehnen aber die Vorbildlichkeit, die den Phil vor Augen stehen soll (σκοπεῖτε), überhaupt auf die οὕτως περιπατοῦντες aus. **18** Πολλοὶ γὰρ περιπατοῦσιν κτλ. gibt das Motiv zu der ausgesprochenen Mahnung an, dem Beispiele des Apostels nachzufolgen. Daher können diese πολλοί nur diejenigen sein, welche ἐν σαρκί πεποιθότες (3), Anhänger einer äusseren δικαιοσύνη ἐκ νόμου (9) sind. Hierdurch sind Heiden (Ws) von vornherein ausgeschlossen. Es kann nur an Juden oder Judenchristen gedacht werden. Letzteres die gewöhnliche Annahme (auch Hst). Aber wenn die 2 gekennzeichneten Gegner Juden sind (Hst), so müssen auch hier Juden gemeint sein, denn offenbar hat P hier dieselben Personen im Sinne wie 3. Auf letztere passt auch allein die Bezeichnung ἐχθροὶ τοῦ σταυροῦ τοῦ Χριστοῦ, d. h. Leute, denen das Kreuz Christi ein σκάνδαλον ist (Gal 5 11 I Kor 1 23). Die Beziehung auf Judenchristen wird durch Stellen wie Gal 6 12 Rm 16 18 nicht gefordert; die Beziehung auf verweltlichte kreuzflüchtige Christen (dW, Mr, Schm) wird durch den Ausdruck ἐχθροὶ τ. στ. τ. Χρ. unmöglich gemacht. Noch weniger beweist das πολλοί, dass hier im Unterschied von Lehrern (2) Gemeindeglieder überhaupt (Mr) gemeint sind. Περιπατοῦσι gehen einher, bedarf keiner näheren Bestimmung. Πολλάκις ἔλεγον mündlich und schriftlich; νῦν δὲ καὶ κλαίων λέγω warum? ist nicht gesagt. Schwerlich, weil es schlimmer mit ihnen geworden war (Ws), sondern weil (vgl. 2) das Gemüth des Apostels bewegter ist. Τοὺς ἐχθρούς ist durch Attraction zum Relativsatz construirt, während logisch eine Apposition zu πολλοί gefordert wird (Win 583). **19** Die Schilderung hat ihre Parallele Rm 16 17—19, wo ausdrücklich Vertreter entgegengesetzter Lehren (nicht Anhänger einer „epikuräischen“ Lebens-

weise, Mr, Ws) gemeint sind: ὧν τὸ τέλος ἀπώλεια deren Ende das Verderben ist, weil sie nämlich die auch ihnen angebotene Heilsgnade in Christo von sich weisen; ὧν ὁ θεὸς ἡ κοιλία vgl. Rm 16 18 δουλεύουσιν τῇ ἑαυτῶν κοιλίᾳ. Dort könnte der Sinn sein, dass es den Irrlehrern darum zu thun ist, sich von den Gemeinden gut verpflegen zu lassen, was hier, zumal wenn hier nicht von judenchristl. Irrlehrern, sondern von Juden die Rede ist, nicht passt; doch könnte in den Worten beide Male auch ein Gewichtlegen auf die jüd. Speisegesetze liegen, als hinge vom Essen oder Nichtessen Heil und Leben ab, vgl. Hausrath, Neutest. Zeitgesch. ²III, 397f. Sonst müsste man hier nur einen starken Ausdruck für den Gedanken finden, dass jener Leute ganzes Sinnen und Trachten nur ein πεποιθέναι ἐν σαρκί ist. Ἡ δόξα ἐν τῇ αἰσχύνῃ αὐτῶν nach gewöhnlicher Auslegung: die ihre Ehre in dem suchen, was ihnen in Wahrheit zur Schande gereicht, womit sich aber ein bestimmter Sinn nicht verbinden lässt. Viel wahrscheinlicher bleibt die Deutung vieler Kirchenväter (Ambros, Hilar, Pelag, Augustin), auch einiger Neueren (Bengel, Michaelis, Storr) auf die Beschneidung, sodass αἰσχύνη pudenda bedeutet. Οἱ τὰ ἐπίγεια φρονοῦντες deren Sinn auf das Irdische, also auf lauter äusserliche, der Welt angehörige Dinge gerichtet ist (s. zu Gal 6 8 12). (Wse erklärt 18 und 19 für Interpolation, Laurent für eine Randglosse des P.) 20 gibt den Grund an, warum die Gläubigen sich durch dergleichen Leute nicht beirren lassen sollen. Denn im Gegensatze zu jenen, die nach dem Irdischen trachten, ist unser (nicht speciell des P und der anderen Vorbilder 17 [Mr], sondern aller Christen) πολίτευμα Reichswesen, dem wir als Bürger angehören (der Ausdruck nur hier im NT), ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει im Himmel vorhanden (aufbehalten bis zu seiner Offenbarung). Ἐξ οὗ geht zurück auf πολίτευμα (Hfm, Hst), nicht adverbial = unde (dW, Mr, Ws). Anziehend ist die Vermuthung von Hausrath, dass das πολίτευμα der Gläubigen im Himmel dem πολίτευμα entgegengestellt werde, welches die Juden auf Erden in Jerusalem erhoffen. Aber auch P erwartet ein irdisches Gottesreich. Σωτῆρα als Retter ist Prädicat. Der Ausdruck σωτήρ von Christus nur hier bei P (ausser Eph 5 23 und den Pastoralbriefen), Brückner tilgt ihn. Ἀπεκδεχόμεθα I Kor 1 7, vgl. Rm 8 19; κύριον ohne Artikel, wie sonst nur in Briefeingängen und Schlüssen (nicht: einen Herrn, Hst). 21 Μετασχηματίσει umgestalten wird. Ueber den Hergang dieser Verwandlung s. I Kor 15 51—54. Der Ausdruck μετασχηματίζειν wie II Kor 11 13 14 15 I Kor 4 6. Wie die Worte lauten, hofft P diese Umwandlung noch zu erleben (s. zu 1 23—25). Τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως gen. subj., der Leib der Niedrigkeit (Lc 1 48 Act 8 33), nicht der Erniedrigung (Mr). Es ist das σῶμα ἐπίγειον, σάρκινον gemeint, welches verwandelt werden soll σύνμορφον (d. i. ὥστε συνμ. εἶναι), zu einem gleichgestalteten (Rm 8 29) dem σῶμα τῆς δόξης Christi, d. i. seinem σῶμα ἐπουράνιον, πνευματικόν, im himmlischen Lichtglanze, wie P es einst an dem auferstandenen κύριος geschaut hat. Κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ δύνασθαι ein weitläufiger Ausdruck für das einfache κατὰ τὴν δύναμιν αὐτοῦ. Das Subst. ἐνέργεια nur Kol 1 29 2 12 Eph 1 19f 3 7 4 16 II Th 2 9, aber häufig das verb. ἐνεργεῖν und ἐνεργεῖσθαι Rm, Gal, Kor. Καί ist steigernd: vermöge der Kraft, die er besitzt, auch Alles (alle Dinge) sich zu unterwerfen I Kor 15 25. Αὐτῷ (nicht αὑτῷ) statt ἑαυτῷ nach dem sehr häufigen Gebrauche des pronom. adject. statt des reflexiv. (Brückner streicht den ganzen Vers.) 1 Ὥστε bringt nun den Abschluss der ganzen bisherigen Mahnung von 15 an. Daher, weil wir Gläubigen (nicht: ich und meines Gleichen, Mr) die

Verklärung unseres Erdenleibes durch den wiederkehrenden Herrn erwarten. Die herzliche Anrede ἀδελφοί μου ἀγαπητοὶ κτλ. weist nicht auf das συμμιμηταί μου γίνεσθε zurück, sondern will die folgende Mahnung οὕτω στήκετε ἐν κυρίῳ besonders eindringlich machen, daher ἀγαπητοί am Schlusse nochmals wiederholt wird. Ἐπιπόθητοι nur hier, vgl. zur Sache 1 8; χαρὰ καὶ στέφανός μου meine Freude und mein Ruhmeskranz (vgl. I Th 2 19) nennt B die von ihm gestiftete philippische Gemeinde wegen ihres im Vergleiche mit manchen anderen Gemeinden erfreulichen inneren Zustandes. Οὕτω so, wie ihr im Vorhergehenden ermahnt worden seid; στήκετε s. zu 1 27; ἐν κυρίω in der Gemeinschaft des Herrn.

4 2 und 3. Specielle Ermahnungen an einzelne Gemeindeglieder. [2] ***Die Euodia ermahne ich und die Syntyche ermahne ich, die gleiche Gesinnung zu hegen im Herrn;*** [3] ***ja ich bitte auch dich, du rechter Synzygos, nimm dich ihrer mit an, welche im*** Dienst am ***Evangelium mit mir gekämpft haben, sammt dem Clemens und meinen übrigen Mitarbeitern, deren Namen im Buche des Lebens stehen.*** 2 Die Namen Εὐοδία und Συντύχη kommen auch sonst vor (Εὐοδία femin. zu dem bekannten Εὐόδιος wie z. B. ein Bischof von Antiochien hiess; Συντύχη auch in den περίοδοι Θωμᾶ) und sind bestimmt keine symbolischen Namen (Baur, Schwegler, Nachapost. Zeitalter II 135, Vkm, Hst, Vlt), von denen jene das Judenchristenthum, diese das Heidenchristenthum (nach Hst umgekehrt) bezeichnen solle. Gewiss waren es aber auch nicht zwei beliebige Weiber, die in ein beliebiges Weibergezänk mit einander gerathen waren, sondern zwei um die erste Begründung der Gemeinde hochverdiente Frauen (3), sei es nun Diakonissen, oder auch Patronissen, welche in ihren Häusern die Gemeinde beherbergten. In letzterem Falle könnte man an zwei verschiedene Hausgemeinden denken, von denen die eine mehr einen judenchristl., die andere mehr einen heidenchristl. Charakter trug, und so das τὸ αὐτὸ φρονεῖν ebenso erklären wie 2 2. Doch bleibt dies alles Vermuthung. 3 Σύνζυγε kann in diesem Zusammenhang ebenfalls nur nom. propr. sein, das γνήσιε aber bezeichnet ihn als einen, der diesen Namen in Wahrheit führt (Laurent, Zeitschr. f. luth. Theol. u. K. 1866, 1 ff, Mr, Hst, Gr Lex), nicht als Genossen des P, auch nicht als Gatten einer der beiden Frauen, sondern im activen Sinne des verb. συζεύγνυμι, der Vermittler. Dass dies gegen die ursprüngliche Bedeutung des Wortes ist, kommt bei solchen symbolischen Ausdeutungen nicht in Betracht. Vielleicht gehörte er zu den ἐπίσκοποι der Gemeinde. Ganz unmöglich ist die Deutung auf Petrus als „Genossen“ des P. Συνλαμβάνου wol nicht: lege mit ihnen zusammen Hand an, sondern einfach nimm dich ihrer an (die Bedeutung des σύν wird in derartigen Compositis stark abgeschwächt). Ἐν τῷ εὐαγγελίῳ nicht gerade in der Predigt des Evglms (Ws), was doch auf die Frauen nicht passt, sondern überhaupt in der Sache des Evglms; συνήθλησάν μοι inwiefern, wissen wir nicht. Aehnliche Aeusserungen des Apostels 2 25 Phm 2. Μετὰ καὶ Κλήμεντος kann nach der Wortstellung und wegen des τῶν λοιπῶν συνεργῶν μου nur mit συνήθλησαν, nicht mit συνλαμβ. αὐτ. verbunden werden (καί zwischen praepos. und nomen, wie sonst bei ὡς, καθώς). Hiernach ist Clemens ein philippischer Christ, der sich in der Gründungszeit der philippischen Gemeinde besonders hervorgethan hatte, nicht ein Reisegefährte des P, noch weniger der römischen Clemens (nach Aelteren Baur, Vkm, Vlt). Auch die übrigen συνεργοί des P sind in Philippi zu denken. Ὧν τὰ ὀνόματα ἐν βίβλῳ ζωῆς, deren Namen im Buche des Lebens geschrieben sind (nicht: sein mögen), vgl. Lc 10 20,

d. h. denen für ihr συνεργεῖν die ζωὴ αἰώνιος gewiss ist, bezieht sich auf Clemens und die übrigen συνεργοί (nicht auf die nicht mit Namen genannten allein, Mr, Ws) zurück. Der Ausdruck βίβλος τῆς ζωῆς, auch Apk 3 5 13 8 17 8 20 12 15 21 27, war wol term. techn. (Wse streicht alles von αἵτινες 3 bis πᾶσιν ἀνθρώποις 5.)

4 4—9. Weitere Mahnungen an alle Gemeindeglieder. [4] *Freuet euch im Herrn allezeit; wiederum werde ich sagen, freuet euch.* [5] *Euer verträgliches Wesen müsse allen Menschen kund werden. Der Herr ist nahe.* [6] *Sorgt euch um nichts, sondern in jedem Stücke mögen eure Anliegen mit Gebet und Bitte unter Danksagung vor Gott gebracht werden;* [7] *und der Friede Gottes, der alles Verstehen übersteigt, wird eure Herzen und eure Gedanken bewahren in Christo Jesu.* [8] *Im Uebrigen, Brüder, was wahr ist, was ehrbar, was gerecht, was heilig, was lieblich, was wohllautend ist, ist etwa eine Tugend und ist etwa ein Lob, das bedenket;* [9] *was ihr auch gelernt und empfangen und gehört und an mir gesehen habt, dieses thuet: und der Gott des Friedens wird mit euch sein.* 4 Mit χαίρετε ἐν κυρίῳ nimmt P die an alle Gemeindeglieder gerichtete Mahnung 2 18 3 1ᵃ wieder auf, verstärkt sie durch πάντοτε im Hinblicke auf seine und ihre ungünstige Lage, und wiederholt sie mit πάλιν ἐρῶ (futur.) noch einmal. Scheinbar zusammenhangslos fügt sich daran die weitere Mahnung 5 τὸ ἐπιεικὲς ὑμῶν γνωσθήτω πᾶσιν ἀνθρώποις. Das substantivische neutr. adj. τὸ ἐπιεικές = ἐπιείκεια häufig auch im classischen Griechisch. Ἐπιεικής ist hier nicht geziemend (von εἰκός), sondern, wie oft bei Attikern, nachgiebig, sanftmüthig, verträglich, daher mit ἄμαχος, εἰρηνικός verbunden (wol von εἴκω, wie ἐπιεικτός) I Tim 3 3 Tit 3 2 Jak 3 17 I Pt 2 18 (so auch ἐπιείκεια II Kor 10 1 Act 24 4). Hier kann ebensowol die Sanftmuth im Verkehre mit Nichtchristen als auch die Verträglichkeit der Christen unter einander gemeint sein. Letzteres ist durch den Zusatz γνωσθήτω πᾶσιν ἀνθρώποις nicht ausgeschlossen. Ὁ κύριος ἐγγύς der Herr ist nahe, d. h. die Wiederkunft Christi steht vor der Thüre, vgl. I Kor 16 22 (Rm 13 12 Jak 5 8 Apk 22 10). Die Worte sind keine Beruhigung im Hinweis auf die nahe Vergeltung (dW, Mr, Hst), sondern einfach Motiv für die Mahnung zur Verträglichkeit und Friedfertigkeit (Hfm denkt an die geistige Gottesnähe). Das εἰρηνεύειν der Phil gehört vorzugsweise mit zu ihrer rechten Vorbereitung auf die Parusie. 6 Μηδὲν μεριμνᾶτε sorget euch um nichts. Die Mahnung ist ganz allgemein, nicht etwa auf Furcht vor Verfolgung einzuschränken. Ἐν παντί Gegensatz zu μηδέν. Τῇ προσευχῇ καὶ τῇ δεήσει dieselbe Zusammenstellung Eph 6 18 I Tim 5 5; μετὰ εὐχαριστίας das Bittgebet soll immer mit Dankgebet verbunden sein, I Th 5 17f; πρὸς τὸν θεόν coram deo. (Wse streicht τῇ προσευχῇ ... μετὰ εὐχαριστίας.) Τὰ αἰτήματα nur hier bei P, vgl. I Joh 5 15 (Lc 23 24). 7 Ἡ εἰρήνη τοῦ θεοῦ der Friede, den Gott gibt, nicht der innere Seelenfriede (Lth, Rhw, Ws), hier auch nicht der Friede mit Gott, sondern der Gemeindefriede, wie der Ausdruck 9 ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης zeigt, der sich bei P immer auf die von Gott gewirkte Eintracht der Gemeindeglieder bezieht, Rm 15 33 16 20 II Kor 13 11 I Th 5 23. Ἡ ὑπερέχουσα πάντα νοῦν nicht: welcher höher ist als alle Vernunft (Lth), sondern welcher jeden Verstand, jedes Verstehen übertrifft, d. h. einen so hohen Werth hat, dass kein verständiges Denken ihn zu ermessen vermag (Mr). Φρουρήσει wird bewahren (nicht imperativisch), gehört eng zusammen mit ἐν Χρ. Ἰ., in der Gemeinschaft Christi Jesu. Diese

Gemeinschaft wird durch den Streit in der Gemeinde bedroht. Τὰς καρδίας die Herzen als das Innere (nicht bloss das Empfindungsleben); τὰ νοήματα die Gedanken und Absichten, die sich nach Aussen hin zu verwirklichen streben. **8** Mit τὸ λοιπόν wird wie 3 1[a] der Briefschluss eingeleitet. Es folgt die allgemeine Mahnung, in jeder Beziehung auf die Verwirklichung sittlicher Lebensgerechtigkeit Bedacht zu nehmen; sehr nachdrücklich werden die verschiedenen Seiten des Sittlichen durch ein sechsmaliges ὅσα eingeleitet, dem ein zweimaliges εἴ τις folgt. Ἀληθῆ wahr, ehrlich, von einem der inneren Gesinnung entsprechenden Handeln; σεμνά ehrwürdig, ehrbar (I Tim 3 8 11 Tit 2 2); δίκαια rechtschaffen; ἁγνά rein (nicht speciell: keusch); προσφιλῆ (nur hier im NT) was geliebt wird (nicht: liebreich); εὔφημα (nur hier im NT) wohllautend, was einen guten Klang hat. Εἴ τις ἀρετή sc. ἐστί, wenn es überhaupt irgend eine (nicht: noch eine andere) Tugend gibt; ἀρετή nur hier bei P; ἔπαινος Lob (nicht: res laudabilis). Ταῦτα λογίζεσθε dies bedenket, davon urtheilet, dass ihr ihm nachstreben sollt. **9** Ἃ καί was ihr ja auch, fügt ein neues Moment hinzu. Dies alles ist den von P unterwiesenen Phil ja nichts Fremdes. Ἐμάθετε und παρελάβετε bezieht sich auf den Unterricht (παρελ. nicht: angenommen [Mr], sondern empfangen habt), ἠκούσατε und εἴδετε auf das Beispiel, ἐν ἐμοί wol nicht zu allen vier, sondern nur zu den zwei letzten verbis: was ihr gehört und gesehen habt an mir. Die Aufforderung, seinem Beispiele zu folgen wie 3 17; ταῦτα πράσσετε parallel dem ταῦτα λογίζεσθε. Ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης s. zu 7. Der Friede Gottes wird nicht als Ergebniss des sittlichen Verhaltens betrachtet (dW), sondern der Gott, der Frieden liebt und wirkt, wird unter Bedingung jenes rechten Verhaltens mit seinem Frieden unter ihnen sein.

4 10—20. Danksagung für die empfangene Liebesgabe. [10] *Es war mir aber eine grosse Freude im Herrn, dass ihr eure sorgliche Gesinnung für mich endlich einmal in Blüthe treten lassen konntet: denn die Gesinnung hierzu habt ihr auch schon gehegt, waret aber nicht in günstiger Lage.* [11] *Nicht als ob ich Mangels halber rede: denn ich habe gelernt mit meinen Verhältnissen zufrieden zu sein.* [12] *Ich verstehe mich auch auf eine erniedrigende Lage, ich verstehe mich auch auf ein Leben im Ueberfluss: in jedem und in allem bin ich eingeweiht, sowol gesättigt zu werden als zu hungern, sowol Ueberfluss zu haben als Mangel zu leiden:* [13] *Alles vermag ich in dem, der mich stark macht.* [14] *Doch habt ihr schön gehandelt, da ihr an meiner Drangsal Theilnahme bewieset.* [15] *Ihr wisset aber auch selbst, Philipper, dass im Anfange des Evangeliums, als ich auszog aus Makedonien, keine Gemeinde mit mir in Gemeinschaft trat auf Rechnung Gebens und Nehmens, ausser ihr allein:* [16] *denn auch in Thessalonich habt ihr sowol zwei Mal als drei Mal für mein Bedürfniss mir gesandt.* [17] *Nicht als ob ich die Gabe begehre, aber ich begehre die Frucht, die sich auf eure Rechnung vervielfältigt.* [18] *Ich habe aber Alles weg und habe Ueberfluss, ich bin in Fülle, nachdem ich von Epaphroditos das von euch* Gesandte *erhalten habe, einen Duft des Wohlgeruchs, ein angenehmes, Gott wohlgefälliges Opfer.* [19] *Mein Gott aber wird all eure Bedürfnisse vollauf befriedigen vermöge seines Reichthums, in Herrlichkeit in Christo Jesu.* [20] *Gott aber, unserm Vater, sei die Ehre in die Ewigkeiten der Ewigkeiten. Amen.* **10** In feiner Weise drückt der Apostel den Phil seine grosse Freude (ἐχάρην . . . μεγάλως) im Herrn darüber aus, dass sie endlich in die günstige Lage

gekommen seien, ihn mit einer Liebesgabe zu bedenken, was sie gern schon früher gethan hätten, wenn ihre Verhältnisse es ihnen erlaubt hätten. Das adv. μεγάλως nur hier. Ἀνεθάλετε wol nicht intrans., ihr seid aufgeblüht, in eine günstige Lage gekommen (Mr, Hfm), sondern trans., ihr habt zur Blüthe gebracht, habt Blüthe treiben lassen, vgl. Ez 17 24 LXX JSir 1 18 11 22 50 10 (dW, Ws, Hst). Τὸ ὑπὲρ ἐμοῦ φρονεῖν Objectsaccus. zu ἀνεθάλ., die fürsorgliche Gesinnung für mich (bei der intransitiven Fassung wäre es accus. der Beziehung, oder gar abhängiger Infinitivsatz: das, was zu meinem Besten dient in Betracht zu nehmen, Mr, Hfm). Ἤδη ποτέ nicht: schon wieder (Ws), sondern endlich einmal (Rm 1 10). Dies soll aber kein Tadel sein: das φρονεῖν für P, die fürsorgliche Gesinnung für ihn war immer schon vorhanden, aber ἠκαιρεῖσθε, nicht: ihr hattet keine Gelegenheit, sondern ihr wart nicht in der günstigen Lage, für mich etwas thun zu können. Ἐφ᾽ ᾧ nicht mascul. (zurückbezogen auf ὑπὲρ ἐμοῦ), sondern neutr., wozu, wofür, in Beziehung worauf (nicht: auf Grund dessen, dass, Hst). 11 Der Grund seiner Freude ist nicht die Befriedigung seines eigenen Mangels, sondern die günstige Lage der Phil: der Apostel selbst weiss sich ja in jeder Lebenslage, in der er sich befindet (ἐν οἷς εἰμί) zu bescheiden. Ὑστέρησις ausser Mc 12 44 nur hier im NT; ἔμαθον nämlich durch Erfahrung; αὐτάρκης vgl. II Kor 9 8 αὐτάρκεια. 12 Οἶδα ich verstehe, in Folge des ἔμαθον. Καὶ ταπεινοῦσθαι . . . καὶ περισσεύειν kann wegen der Wiederholung des οἶδα nicht mit: sowol . . . als auch wiedergegeben werden, sondern ist beide Male einfach adjunctiv. Die ungewöhnliche Verbindung von οἶδα mit dem infin. erklärt sich aus der eigenthümlichen Bedeutung, welche das Wort hier hat. Ταπεινοῦσθαι von der erniedrigenden Lage, welche die Armuth bereitet, vgl. II Kor 11 7 JSir 6 12; als Gegensatz dazu daher nicht ὑψοῦσθαι, sondern περισσεύειν. Sowenig ihn die Dürftigkeit wirklich niederdrückt, sowenig macht ihn der Ueberfluss schwelgerisch. (Wse streicht οἶδα ... περισσεύειν.) Ἐν παντὶ καὶ ἐν πᾶσι in jeder Lage und in allen Lagen, ist doch am Wahrscheinlichsten von μεμύημαι abhängig zu machen, sodass die folgenden Infinitive explicativ zu nehmen sind. Dass μυεῖσθαι nach classischem Sprachgebrauche den acc. der Sache, in welche Jemand eingeweiht ist, regiert, kann schwerlich dazu nöthigen, ἐν παντὶ κ. ἐ. π. als Adverbialbestimmung zu fassen, und die Infinitive direct von μεμύημαι abhängig zu machen (Mr, Ws, Hst). 13 Πάντα ἰσχύω ich vermag Alles, bin im Stande, Alles zu ertragen (denn darum handelt es sich hier), nämlich ἐν τῷ ἐνδυναμοῦντί με, in der Gemeinschaft und Kraft dessen, der mich stärkt, d. h. Christi. 14 Πλὴν καλῶς ἐποιήσατε gleichwol — obgleich ich mich auch ohne eure Gabe beholfen haben würde — habt ihr schön daran gethan. Συγκοινωνήσαντες ist mit τῇ θλίψει zu verbinden, μου von τῇ θλίψει abhängig (das Wort auch Eph 5 11). Sie sind durch die Hilfsleistung in thatsächliche Gemeinschaft mit seiner Bedrängniss getreten, vgl. Rm 12 13. Unter dieser Bedrängniss scheint nicht bloss der Mangel, sondern die ganze bedrängte Lage des Apostels in der Gefangenschaft (Ws) verstanden zu sein. 15 Οἴδατε καὶ ὑμεῖς will schwerlich im Gegensatze zu dem 14 ausgesprochenen Lob die Phil darauf aufmerksam machen, dass ihre Gabe nur die Folge einer eingegangenen Verpflichtung war (Hst), noch weniger geht es aufs Vorige und besagt, dass die Phil ebensogut wie andere Gemeinden wissen, es sei schön, den Apostel in seiner Bedrängniss zu unterstützen (Ws, Hfm), sondern fügt zu dem ausgesprochenen Lobe noch die weitere Erinnerung hinzu,

dass sie ja die einzige Gemeinde gewesen sind, die den P schon früher unterstützt hat, was in diesem Zusammenhange keine Schmälerung, sondern eine Steigerung des Lobes bedeutet. Δέ ist metabatisch, καὶ ὑμεῖς auch ihr wie ich selbst. Ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου vom Standpunkte der Leser aus gesagt: als das Evglm zuerst bei euch verkündigt worden war Act 16 12, also etwa zehn Jahre vor Abfassung des Briefes; ὅτε ἐξῆλθον ἀπὸ Μακεδονίας Act 17 14. Ob die Phil dem Apostel eine Unterstützung auf den Weg gaben, oder ob die Sendung gemeint ist, die P in Korinth durch makedonische Brüder erhielt (II Kor 11 9), ist schwer zu entscheiden. In letzterem Falle wär ἐξῆλθον plusquamperfectisch zu nehmen. Ἐκοινώνησεν εἰς λόγον δόσεως καὶ λήψεως stellt die Spende in feiner Weise als ein Gemeinschaftsverhältniss gegenseitiger Abrechnung des Gebens und Nehmens hin, sofern die Gabe der Phil als Gegengabe für die geistliche Gabe aufgefasst wird, welche sie von P empfangen haben. Εἰς λόγον auf Rechnung (nicht: in Betreff). Die Redensart κοινωνεῖν τινι εἴς τι wie 1 5 κοινωνία εἰς τὸ εὐαγγέλιον. Δόσις im Sinne von Geben und λῆψις nur hier. Εἰ μὴ ὑμεῖς μόνον vgl. II Kor 11 7—10 I Kor 9 6—18. Den Korinthern gegenüber rühmt P sich wiederholt, durchaus keine Unterstützung von ihnen angenommen zu haben, und ebenso hatte er sich in Thessalonich verhalten I Th 2 9. Zwischen der Wendung II Kor 11 8 ἄλλας ἐκκλησίας ἐσύλησα λαβὼν ὀψώνιον πρὸς τὴν ὑμῶν διακονίαν und dem ὑμεῖς μόνον kann man nur dann einen Widerspruch finden, wenn man den rhetorischen Charakter jener Worte verkennt. **16** Denn auch mit der makedonischen Nachbargemeinde zu Thessalonich, welche P noch vor seiner Abreise von Makedonien nach Achaja gründete, bestand ein solches Verhältniss nicht: im Gegentheil haben die Phil den Apostel während seines Aufenthaltes in Thessalonich wiederholt unterstützt. Die Worte bestätigen, was aus I Th 2 9 bekannt ist. Ὅτι denn (nicht: dass, von οἴδατε abhängig, Ws); ἐν Θεσσαλονίκῃ nicht = εἰς Θεσσ., sondern als ich in Thessalonich mich aufhielt; καὶ ἅπαξ καὶ δίς I Th 2 18: nicht bloss ein Mal, sondern zwei Mal, soll nachdrücklich hervorgehoben werden; εἰς τὴν χρείαν μου, d. h. um mein Bedürfniss zu befriedigen. **17** Nochmals hebt P hervor, dass es ihm nicht auf die materielle Gabe als solche ankomme, sondern auf den Lohn, welchen die Gabe dereinst den Phil bringen wird. Dieser Lohn wird als eine Frucht aus der Aussaat der Phil (nicht als Zinsgewinn, noch weniger als Erfolg der Arbeit des P an ihnen, Ws) bezeichnet, welche sich vervielfältigt (πλεονάζοντα intrans., vgl. Rm 5 20 6 1 II Kor 4 15 8 15) auf ihre Rechnung: εἰς λόγον ὑμῶν ist nähere Bestimmung zu πλεονάζοντα, nicht zu ἐπιζητῶ (dW). Beachtung verdient übrigens auch die Wiederholung von ἐπιζητῶ, welche das, was P wirklich begehrt, dem, was er nicht begehrt, nachdrücklich gegenüberstellt. **18** Mit ἀπέχω δέ geht P von der Versicherung, dass es ihm nicht um die Gabe als solche zu thun sei (nicht: zu 14 zurück, sondern) zu der weiteren Versicherung fort, dass weitere Gaben auch nicht mehr erforderlich sind: ich habe alles weg (Phm 15), was ich brauche (nicht: was ich begehren konnte [Mr], auch nicht: was ich von euch erwartete, Ws), bedarf also nichts mehr. Im Gegentheil erklärt der Apostel sich aufs Reichlichste versorgt: ich habe sogar Ueberfluss (καὶ περισσεύω), ja ich habe die Fülle (πεπλήρωμαι, der Ausdruck nur hier absolut gebraucht), seit ich τὰ παρ' ὑμῶν, eure Spende von Epaphroditos in Empfang genommen habe (δεξάμενος c. acc. und παρά τινος wie Act 22 5). Zu τὰ παρ' ὑμῶν wird als Apposition hinzugefügt ὀσμὴν εὐωδίας (Eph 5 2 vgl. II Kor 2 15 f) κτλ., um die dem P gespendete Gabe als eine Gotte

dargebrachte Opfergabe zu bezeichnen; θυσίαν im übertragenen Sinne wie Rm 12 1; δεκτήν acceptam, gratam II Kor 6 2; εὐάρεστον Rm 12 1 f 14 18 II Kor 5 9 Eph 5 10 ist steigernd hinzugefügt; τῷ θεῷ gehört zu ὀσμὴν εὐωδ. und zu θυσίαν. 19 Ὁ δὲ θεός μου knüpft unmittelbar an das θεῷ an: mein Gott, dem die mir gespendete Opfergabe dargebracht ist, wird vergelten, vgl. 17. Der in Aussicht gestellte Lohn ist nicht das Messiasreich selbst, wird aber im Messiasreiche gegeben werden, vgl. II Kor 9 8—10; πᾶσαν χρείαν ὑμῶν all euer Bedürfen, nicht bloss das leibliche (dW, Hst). Gott vermag zu vergelten κατὰ τὸ πλοῦτος αὐτοῦ, vermöge seiner Machtfülle Rm 9 23 10 12 11 33, und er wird vergelten ἐν δόξῃ, in himmlischem Lichtglanze, der den Gläubigen dereinst bei der Parusie ἐν Χρ. Ἰ., vermöge der Gemeinschaft mit Christo Jesu, in welcher sie stehen, zu Theil werden soll (nicht: in überströmender Fülle, Ws). Ἐν δόξῃ, abhängig von πληρώσει (nicht von πλοῦτος), bezeichnet die Art und Weise der Vergeltung (Hfm redet von diesseitiger Herrlichkeit der Kinder Gottes. Wse streicht Alles von ὀσμὴν εὐωδίας 18 bis zum Schlusse von 19 ἐν Χρ. Ἰ.). 20 Doxologie, welche durch die den Phil eröffnete Aussicht auf die künftige δόξα im messianischen Reiche veranlasst ist, vgl. Gal 1 5 Rm 1 25 9 5 11 36 (Eph 3 20f Rm 16 27 I Tim 1 17 II Tim 4 18 u. ö.).

4 21—23. Grüsse und Segenswunsch. [21] ***Grüsset jeden Heiligen in Christo Jesu. Es grüssen euch die Brüder mit mir.*** [22] ***Es grüssen euch alle Heiligen, vorzüglich die aus dem Hause des Kaisers.*** [23] ***Die Gnade des Herrn Jesu Christi sei mit euerm Geiste.*** 21 Πάντα ἅγιον jeden einzelnen Gläubigen. Ἐν Χρ. Ἰ. gehört wol mit πάντα ἅγιον zusammen (1 1), nicht mit ἀσπάσασθε zu verbinden (Mr). Οἱ σὺν ἐμοὶ ἀδελφοί noch unterschieden von den ἅγιοι, von denen P ebenfalls grüsst: also seine Mitarbeiter. 22 Οἱ ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας nicht aus der kaiserlichen Verwandtschaft, sondern von dem kaiserlichen Haus- oder Hofwesen, d. h. aus der kaiserlichen Dienerschaft. Auch I Kor 16 15 ist wol von der Dienerschaft des Stephanas zu verstehen. Baur, Vkm dachten an Clemens Romanus und identificirten diesen mit dem Consul Flavius Clemens, dem Vetter Domitians. Wse tilgt den ganzen Vers. 23 Der Segenswunsch am Schluss fast wörtlich wie Gal 6 18, wo namentlich auch das μετὰ τοῦ πνεύματος ὑμῶν wiederkehrt, das hier mit ℵ*ABDFGP und den meisten Uebersetzungen statt μετὰ πάντων ὑμῶν zu lesen ist (ἀμήν zum Schlusse setzen ℵADKLP al. hinzu; es fehlt in BFG al.).

Register.

Die Buchstaben o, m, u (d. h. oben, mitten, unten) bezeichnen das 1., 2., 3. Drittel der Seite; f bedeutet die nächstfolgende Seite.





